جيمس كلينبرجر

مُقَدِّمَة في مَفْهُومِ الدِّين والمُعْتَقد الدِّينِي

تَرْجَمةُ عن الإنْكليزيّة: د. هـاني حجـاج



جيمس كيلينبرجر

مُقدِّمة في مَفهومِ الدِّينِ والمعْتَقَدِ الدِّينيِّ

ترجمه عن الإنكليزية

د. هاني حجاج

مُقدِّمةٌ في مَفهومِ الدِّينِ والمُعتَقَدِ الدِّينيِّ

تأليف: جيمس كيلينبرجر
ترجمه عن الإنكليزية: د. هاني حجاج
إخراج الكتاب وتصميم غلافه: القسم الفني
الناشر: المركز الأكاديمي للأبحاث، الطبعة الأولى - بيروت: 2025

هذه هي التّرجمة العربيّة الكاملة لكتاب:
Introduction to the Concept of Religion and Religious Belief

العراق/ تورنتو - كندا
The Academic Center for Research
TORONTO -CANADA
Library and Archives Canada / *موثق بدار الكتب والوثائق الكندية*
ISBN : 978-1-998556-00-7
naseer.alkaabi@uokufa.edu.iq



إلى آن

شكر وتقدير

أنا ممتن لمن ساعدوني في خروج هذا الكتاب للنور: بريندان جورج لدعمه التحريري الذي يحظى بتقدير كبير، وإلى المُراجع المجهول للمخطوطة على اقتراحاته المفيدة، وأسماء عزيز الله وديفيا أنيش لتوجيه الكتاب خلال تحريره نحو عملية الطباعة.

الفصل الأول

مقدمة

خُلاصَة

لقد أدرك العديد ممن فكروا في الدين أنه من المضلل محاولة إعطائه تعريفًا جوهريًا. بل يُعتقد أن الدين هو مفهوم "مشابه للأسرة" ذو سمات متقاطعة ومتداخلة. أيًا كان مقدار اللباقة التي يتخذها المرء في هذا الشأن، فإن الإيمان مهم للدين، كما يقول هذا الفَصْل. حتى لو لم يكن شرطًا ضروريًا للدين وواحدًا من مجموعة الشروط الكافية، بأسلوب التعريف الجوهري، ولكنه مُجَرَّد سمة تشابه نمطي "عائلي" متكررة في كثير من الأحيان، فإن المُعْتقد الدِينيّ أساسي لبعض التقاليد الدِينيّة وهو حاضر بشكل ما في كل التقاليد تقريبًا.

ويُختتم هذا الفَصْل التمهيدي بوصف موجز لموضوعات واهتمامات الفصول التسعة التالية.

الكلمات الدَالَّة

• مفهوم الدين • لودفيغ فيتجنشتاين ومفاهيم "التشابه العائلي" • جون هيك

لقد أدرك الكثيرين ممن فكروا في الدين أنه من المضلل محاولة إعطائه تعريفًا جوهريًا.

دائمًا ما تتضمن هذه التعريفات إما أكثر مما ينبغي أو أقل مما ينبغي من المعلومات. وربما يكون من الأفضل أن ندرك أن الدين مفهوم متَعَدِّد الآلهة، أو أنه، بمصطلحات فيتجنشتاين، مفهوم "التشابه العائلي"، كما صرَّح جون هيك. إذا كان الدين مفهومًا مشابهًا للعائلة، فلن تشترك الأديان جميعًا في خاصية أو سمة محددة واحدة، أو حتى مجموعة من السمات، كما يتطلب التعريف الجوهري. ولا تكون هناك صفة أو مجموعة من الصفات من التي يجعل وجودها من الشيء دينًا، وغياب أي واحدة منها يعني أنه ليس بدين. بل سيكون هناك مجموعة من السمات - تتعلق بالصلاة، والطقوس، والتأمل، والممارسة، والاعتقاد، والتصور الإلهي، والحج، واللباس، وغير ذلك - والتي يظهر الكثير منها في بعض الأديان ولكن ليس في جميعها، وبعضها تظهر في جميع الأديان أو في العديد منها، ولكنها تظهر أيضًا في ما ليس من الأديان في شيء.

مثل هذه الصفات، على حد تعبير فيتجنشتاين، "تتداخل وتتقاطع".

أحد هذه السمات المتداخلة والمتقاطعة هو (الإيمان)، لكنه لن يكون سمة مميزة للدين. فإذا كان الدين مفهومًا مشابهًا للعائلة، فإن هذا يعني، كما رأى هيك، أن النازية "تظهر في مكان ما ضمن جوانب الشبكة المنتشرة من الظواهر المتداخلة التي يغطيها مفهوم الدين". مثل هذا المعنى الضمني يُمْكِن قبوله طالما أننا نضع في اعتبارنا أنه ليست كل الأديان جيدة ومقبولة.

ومن ناحية أخرى، إذا بُذل جهد لتقديم تعريف جوهري لـ "الدين"، فمن المؤكد تقريبًا أن إحدى السمات التي يُنظر إليها على أنها ضرورية، وأيضًا كواحدة من مجموعة كافية من السمات، ستكون الإيمان - بالتأكيد إذا كان الإيمان هو "الدين" نفسه. وقد انطلقت الجهود في هذا الاتجاه من منظور غربي تمامًا.

إذا سلّمنا بأن الدين هو مفهوم يشبه الأسرة، فمن الواضح أن أحد السمات

المتداخلة والمتقاطعة سيكون (الإيمان). على الرغم من أن المُعْتقد قد لا يكون مركزيًا لكل التقاليد الدِينيّة، إلا أنه أساسي لبعض التقاليد الدِينيّة ومهم لأغلب إن لم يكن لجميع التقاليد الدِينيّة. وهذا لا يعني أن المُعْتقد يُحَدِّد الدين، لأن العديد من المساعي الأخرى، مثل الحركات السياسية، تتميز بوجود المُعْتقد، وهذا لا يعني أن المُعْتقد كان مهمًا بنفس الطريقة في التقاليد الدِينيّة الرئيسية في العالم أو أن أهمية الإيمان كانت مهمة بنفس الطريقة. فالإيمان لم يتضاءل أو يتضاءل في التاريخ الدِينيّ. علاوة على ذلك، وكما سنرى، فإن الأشكال المُختَلِفة من المُعْتقدات مهمة في التقاليد الدِينيّة، وخاصة في المَسيحيّة. سيكون تركيزنا في هذا الكتاب على مكانة المُعْتقد الدِينيّ في المَسيحيّة والأدوار التي لعبها في ذلك التقليد، على الرغم من أن اهتمامنا سيوجه إلى تقاليد أخرى أيضًا.

***

في الفَصْل الثاني ثمة إعداد لبعض الأسس للفصول التالية من خلال فحصنا لسمات الأمثلة الشائعة للإيمان وتَعَدُّد الأشكال التي يُمْكِن أن يتخذها الإيمان. نلاحظ شكل الاعتقاد الذي يسميه ه. ه. برايس "نصف الاعتقاد" بالإضافة إلى الاعتقاد اللاواعي، وهو اعتقاد قد يكون لدى المرء دون أن يكون على علم به.

على الرغم من أنه في كثير من الأحيان يتبنى المرء اعتقادًا واعيًا عند اكتشاف مؤشر واضح على صحته، فإنه في حالات أخرى قد ينزلق المرء إلى اكتساب اعتقاد، أو فقدان الاعتقاد، دون إدراك كامل لحدوث ذلك. لوحظ أن المُعْتقدات يُمْكِن تبنيها في وقت محدد بعد حدث درامي وكاشف، أو يُمْكِن اكتسابها بمرور الوقت دون أن يكون هناك إحساس بالوقت المحدد الذي وصل فيه المرء إلى عتبة الاعتقاد. يُمْكِن أن يكون الاعتقاد مؤقتًا أو راسخًا مع الاقتناع الكامل. وقد ذهب ويلفريد كانتويل سميث إلى أن معنى الكلمة الإنجليزية "يؤمن" قد تغيَّر منذ العُصُور الوسطى، ونلاحظ أطروحته وأمثلته في هذا الفَصْل.

وفي هذا الفَصْل أيضاً نقدِّم ونُعلِّق أولياً على الفرق بين الإيمان والاعتقاد، وهو موضوع سنعود إليه في فصول لاحقة.

***

في الفَصْل الثالث سيكون توجيه الاهتمام إلى شكل دِينيّ واضح من المُعْتقد: ألا وهو المُعْتقد الطائفي.

هناك آيات من العهد الجديد تربط بشكل وثيق بين الإيمان والخلاص، وقد تمت الإشارة إلى العديد منها.

في كثير من الأحيان في مثل هذه الآيات يكون الإيمان المطلوب بمثابة اعتقاد افتراضي، وهو الاعتقاد بأن الافتراض (مثل أن الله أقام يسوع من بين الأموات) صحيح، على الرغم من أنه في آيات أخرى يكون الإيمان بيسوع هو المطلوب.

إن البيانات العقائدية أو الاعترافية، مثل "يسوع هو المسيح"، تعود إلى القرون الأولى للمَسيحيّة. فيما تَطَوّرت البيانات الإيمانية، التي كانت في بعض الأحيان في شكل علامات استفهام، في الكنيسة الأولى، وقد لوحظت أمثلة مُخْتَلِفة حيث ظهر قانون إيمان الرسل في القرن السادس أو السابع أو الثامن، وقانون الإيمان النيقاوي بعد مجمع خلقيدونية.

لقد أشرنا إلى العديد من شرائع مجمع لاتران الرابع، تلك التي تتعلق بما يجب الاعتقاد به، مثل اعتراف وستمنستر، واعترافات الإيمان المعمدانية اللاحقة، والمقالات الدِينيّة الميثودية. سنولي بعض الاهتمام أيضًا بمكانة المُعْتقد العقائدي في التقاليد اليهودية والإسلامية. وينتهي الفَصْل بفحص مفهوم الإيمان عند ويلفريد كانتويل سميث. فهو يوسع وينقح المفهوم العادي، على الرغم مما يظهر أنه يتداخل مع المفهوم العادي.

***

أما موضوع الفَصْل الرابع فهو هو الإيمَان بالله.

إن الإيمَان بالله بمعناه الدِينيّ الأساسي ليس هو الإيمَان الافتراضي بوجود الله. إن التمييز بين الإيمَان بالله والإيمَان بوجود الله قد تم الاعتراف به من قبل الفيلسوف نورمان مالكولم في القرن العشرين، ومن قبله جون كالفين في القرن السادس عشر، وكذلك في فترة العُصُور الوسطى.

كان القديس توما الأكويني على علم بهذا الفارق. ومع ذلك، فمن الملاحظ أن "الإيمَان بالله" تعبير غامض بمعنى ما، فهو مُجَرَّد اعتقاد افتراضي بوجود الله من ناحية، ومن الناحية الدِينيّة الأخرى، فإن الإيمَان العَاطفيّ بالله هو الثقة بالله نفسه.

يُقال أنه على الرغم من أن الإيمَان بالله بمعناه العَاطفيّ ليس في حد ذاته افتراضًا، إلا أنه يتضمن اعتقادًا افتراضيًا بوجود إله بالإضافة إلى الاعتقاد بأن الله صالح وقوي وحكيم. وهذا الشعور بالإيمَان بالله، أو الاعتقاد/الإيمَان بالله، هو الذي يسمح للإنسان بالدخول في علاقة إيمَانية مع الله. لقد نوقشت وجهة نظر مارتن بيبر حول نوعين من الإيمَان، الإيمَان الطيب كما في الأساطير الإغريقية psitis والإيمَان المطلق emunah، كما أشاروا إلى ملاحظته بأن النوعين موجودان في كل من التقاليد اليهودية والمَسيحيّة. في التقليد المَسيحيّ، يُمْكِن أن يكون التأكيد العقائدي للاعتقاد تأكيدًا للإيمَان، لكن الإيمَان، مثل الإيمَان بالله، هو الذي يخلق ما نعتبره إيمَانا، أو اعتقادًا/إيمَانا، علاقة ثقة بالله.

***

في الفَصْل الخامس نعكف على فحص المفهوم الدِينيّ للاعتقاد الضمني. في الفَصْل السابق، قمنا بتحديد المُعْتقدات الافتراضية، مثل الاعتقاد في وجود إله، والتي تكون ضمنية في الاعتقاد/الإيمَان بالله. إنها ضمنية بالمعنى العادي للاعتقاد

الضمني. كما أن هناك إحساسًا لاهوتيًا بالاعتقاد الضمني الذي ندين به كثيرًا للقديس توما الأكويني. ناقشنا تفكير الأكويني حول الإيمان الضمني، والذي كان له تأثير في اللاهوت الكاثوليكي المعاصر. كما قمنا بعرض ومناقشة استخدام إف سي كوبليستون لتفكير الأكويني، وكذلك الفكرة ذات الصلة بـ "المَسيحيّ المجهول"، التي طوَّرها كارل رانر، وفكرة إيف كونجار حول الرغبة الضمنية في تنفيذ مشيئة الله.

***

يتناول الفَصْل السادس موضوع ذَاتِيّة الإيمَان أو المُعْتقد الدِينيّ. قدم سورين كيركيجارد في كتابه "ملحق ختامي غير علمي" تمييزًا جذريًا بين البعد المَوْضُوعِيّ للإيمَان وبُعده الذَاتِيّ، بين ماهية الإيمَان وكيفية الإيمَان. وقال إن تعريف الإيمَان هو نفسه تعريف الحقيقة الذَاتِيّة. إنها الباطنية العَاطفيّة التي تحتضن مفهوم عدم اليقين المَوْضُوعِيّ. في حالة المَسيحيّة، فإن عدم اليقين الذي يُعتنق هو أعظم عدم يقين، أما تعريف "العبث": فهو أن الحقيقة الأبدية قد جاءت إلى الوجود الزمني في صورة كائن بشري فرد. يتطلَّب الإيمَان اعتناق عدم اليقين المَوْضُوعِيّ الأسمى سالف الذكر في عملية مستمرة من الانطواء الذَاتِيّ. كلما زادت المخاطرة، كلما زاد إيمَان كيركيجارد بالعواقب. ومع ذلك، قدم كيركجارد، بأصوات أدبية مُخْتَلِفة تحت أسماء مستعارة، أكثر من بناء لمتطلبات الإيمَان وذَاتِيّته، كما شرح الفهم المُتَنَاقِض الذي قدمَّه في خوف ورعدة، والذي يربط الذَاتِيّة مع عاطفة الإيمَان ويقينه.

***

في الفَصْل السابع نتوجَّه بالانتباه إلى ما قد يبدو غريبًا في مسألة المُعْتقد الدِينيّ: الإيمَان بالآثار. الأثر هو جزء من جسد شخص مُقَدَّس، مثل قطعة من العظم أو الأسنان، أو قطعة من ملابس قديس ما؛ أو قد تكون قطعة من صليب. على الرغم

من تبجيل الآثار في التقاليد الدينية الأخرى، فإن الموضوع الرئيسي لهذا الفَصْل هو الإيمان بالآثار في التقليد المَسيحيّ. بلغ الإيمان بالآثار ذروته في العالم المَسيحيّ في العُصُور الوسطى. يمتلك الكثير من الآثار وذهب الكثيرون في رحلات حج لرؤية الآثار المهمة والاقتراب منها. كان يعتقد أن الآثار لها قوى خارقة، وهو انعكاس لقصص الكتاب المُقَدَّس حول الآثار. على مر القرون السابقة، تَطَوّرت تجارة الآثار، وبيعت الآثار المسروقة من قبل المحتالين عديمي الضمير. ومع ذلك، كانت رفات القديسين والشهداء تُبجَّل حقًا، ويُقال إن الإيمان بالآثار كان أكثر من مُجَرَّد اعتقاد بأن قطعة من العظم كانت بقايا حقيقية؛ لقد كان أيضًا اعتقادًا دِينيًا عَاطفيًا من جانب المؤمنين والذي يتناسب مع بنية الاعتقاد في العُصُور الوسطى ويسمح بالاقتراب من الله.

***

يتناول الفَصْل الثامن موضوع العلاقة بين التجربة الدِينيّة والمُعْتقد الدِينيّ.

هل تُشَكِّل التجربة الدِينيّة المُعْتقد؟ أم أن الإيمان يُشَكِّل التجربة الدِينيّة؟

نناقش ها هنا وجهة النظر القائلة بأن التجربة الدِينيّة تُشَكِّل الاعتقاد، والعكس هو أن الاعتقاد الدِينيّ يُشَكِّل الخبرة، كما نَفْحَص وجهة نظر ثالثة ذات صلة. ولقد لوحظ أن أياً من وجهات النظر الثلاث لا تمس بمسألة صحة التجربة الدِينيّة (أي ما إذا كانت التجربة الدِينيّة هي في الواقع حقيقة دِينيّة)، ولا يشير أي منها إلى أن المُعْتقدات الدِينيّة لأي تقليد خاطئة.

علاوة على ذلك، فإن كل وجهة نظر من وجهات النظر الثلاثة تترك مكانها الاعتراف بالأهمية الدِينيّة لكل من التجارب الدِينيّة والمُعْتقد الدِينيّ. في حين أن أيا من وجهات النظر الثلاثة ليست صحيحة عالميا.

ويتناول الفَصْل التاسع موضوع الانقسامات العقائدية التي تفصم الهيئات الدِينيّة.

من الناحية الإيجابية، يُمْكِن أن يكون الاعتراف بالمُعْتقدات العقائدية لبيان عقائدي تعبيرًا عن الإيمَان، ويُجسِّد الإعتقاد/ الإيمَان بالله العلاقة مع الله. ومع ذلك، يُمْكِن للمُعْتقدات الدِينيّة المُخْتَلِفة أيضًا أن تُقسِّم التقاليد عن بعضها البعض كما تُقسِّم التقليد داخليًا.

سوف نَفْحَص دور المُعْتقدات العقائدية المُخْتَلِفة والمُتَعَارِضة في الجدل بين المَسيحيّين البروتستانت والكاثوليك في القرن السادس عشر وما بعده. تقسم المُعْتقدات المُخْتَلِفة الكنائس المَسيحيّة الغربية والشرقية، وتفصل التقاليد اللاإلهية الشرقية عن التقاليد التوحيدية الإبراهيمية الغربية، وتقسم الطوائف البروتستانتية. يتم التعامل مع هذه الانقسامات أيضا. وفي هذا الفَصْل أيضًا، تتم استشارة وفحص تصنيف جون هيك للمُعْتقدات الدِينيّة المتضاربة التي تؤكد على حقائق غير متوافقة.

يتناول الفَصْل الأخير من الكتاب العلاقات مع الله، أو التعامل مع الله، كما هو مفهوم أو مسموح به في التقليد المَسيحيّ. يُشَكِّل الإيمَان المُجَرَّد، أو الاعتقاد/الإيمَان بالله علاقة مع الله تَتُشَكِّل من قوالب الإيمَان كالبنيان المرصوص.

في الوقت نفسه، يسعى هذا الفَصْل إلى إظهار أن التقليد المَسيحيّ يعترف بطرق الاقتراب من الله التي لا تؤكد على الإيمَان. حسب تفكير يعقوب بوهيم، يُمْكِن للمرء أن يَقْتَرب من الله والمسيح من خلال "حب صوفي نبيل" أو من خلال الحكمة.

يشرح يوهان أرندت الطريق إلى الله من خلال المحبة، وخاصة حب الجار، الذي يجد تعبيره في الأفعال البشرية والميل نحو العمل الفاضل. في العهد الجديد نفسه توجد طرق للتقرُّب من الله تُقلِّل من أهمية الإيمَان وتوفِّر طُرقًا للوصول إلى علاقات مع الله لا يُمْكن تعريفها بالإيمَان.

سوف نتعامل مع علاقتين من هذا القبيل مع الله:

العلاقة الأولى هي العلاقة التي حدَّدها أتباع يسوع. سيتم توضيح ما هو مطلوب دِينيًا حسب أتباع يسوع من خلال مقاطع مُخْتَلِفة من العهد الجديد وأيضًا من خلال الاقتداء بالمسيح.

العلاقة الثانية هي العلاقة التي تحددها الثبات في يسوع أو الله. في حين أن هذه العلاقات تختلف عن علاقة الإعتقاد/ الإيمان بالله التي يُحَدِّدها الإيمَان، إلا أنها قد تتطلب الإيمَان، ويتم متابعة السؤال الذي يثيره هذا. في معظم الحالات، ولكن ليس في جميع الحالات، وجد أن الإيمَان مطلوب. ومع ذلك، على الرغم من أن الإتباع والالتزام قد يتطلبان في كثير من الأحيان عنصرًا متبقيًا من الإيمَان، إلا أنه يُقال إنهما لا يتم تحديدهما بالإيمَان، ولكن بالتحول من الذات نحو الله، وبالحب، حب الله والجيران.

ملاحظة

جيمس ب. كارس هو من بين المفكرين الدِينيّين الذين يرون أن محاولة إعطاء تعريف جوهري لا معنى لها. وهو يدرك أن "التعريف الشامل للدين أمر بعيد المنال" ويلاحظ أن العلماء قد تخلوا إلى حد كبير عن الجهود اللازمة لتعريف الدين.

المراجع

James P. Carse, *The Religious Case Against Belief* (New York: Penguin Press, 2008). John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, 2nd ed. (New Haven CT and London: Yale University Press, 2004).

Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe(New York: Macmillan, 1953).

الفصل الثاني

سمات وأشكال الاعتقاد

خُلاصَة

سوف نعرض في هذا الفَصْل ملامح وأشكال الاعتقاد التي يَشملها المفهوم العام للاعتقاد. سوف نَفْحَص كذلك سِمَات الأمثلة الشائعة للمُعْتَقد العلماني، كما يتم فحص تَعَدُّد الأشكال التي يُمْكِن أن يتخذها المُعْتَقد. غالبًا ما يتخذ الاعتقاد شكلاً قياسيًا ومألوفًا، ولكن هناك أيضًا، على سبيل المثال، مُعْتقدات نِصف نِصف ومُعْتقدات غير واعية. يُعد هذا الفَصْل جُزئيًا بمثابة الأساس لفصول الكتاب التالية التي تُعالج أشكال المُعْتقد الدِينيّ. كما نولي الاهتمام أيضًا بأطروحة ويلفريد كانتويل سميث القائلة بأن معنى كلمة "يَعْتَقِد" قد تغيَّر منذ العُصُور الوسطى.

الكلمات الدَالَّة

• ملامح الإيمان بالمفهوم العام • أشكال الإيمان بالمفهوم العام • سمو القيمة • ويلفريد كانتويل سميث • الإيمان والاعْتقاد

قد لا يكون من غير المنطقي تقديم قائمة بالسمات المشتركة بين جميع حالات الاعتقاد. وهذا لن يكون الهدف من جُهدنا المبذول في هذا الفَصْل على كل حال. بل سننتبه بشكل خاص إلى ظاهرة التَعَدُّد الهائل في أنواع الإيمان بأشكاله المُخْتَلِفة، كما نلاحظ معالمه في هذه الأشكال المُخْتَلِفة. ولسوف نُسجِّل أيضًا ملاحظات أحد المعلقين حول التغيرات في معنى "يؤمن" منذ العُصُور الوسطى ونقدم بعض التعليقات الأولية حول العلاقة بين الاعتقاد والإيمان.

إذا وجَّهنا انتباهنا إلى الاستخدام الحديث لكلمة "يَعْتقد" وكيف يتم تشكيل مفهوم الاعتقاد وتأكيده والاعتراف به، وفي بعض الأحيان لا يُمكن تأكيده أو حتى عدم التعرف عليه، فيُمْكِننا محاولة تحديد مجموعة متنوعة من سمات الاعتقاد.

السمة الأولى التي يجب ملاحظتها هي سمة العديد من الأمثلة على المُعْتقدات اليومية.

في كثير من الأحيان، يَعْتقد المرء أن شيئًا ما صحيح عندما يواجه مؤشرًا واضحًا يدل على أنه صحيح، عادةً ما يكون دليلاً مرئيًا، أو تصل الأخبار للمرء أن شيئًا ما صحيح من قبل سُلْطَة مُعْتَرَف بها على نطاق واسع ويُمْكِن الاعتماد عليها.

إن اكتساب المُعْتقدات بهذه الطرق أمر شائع ومتكرر لدرجة أن المرء بالكاد يُلاحظه، ولا يحدث الاعتراف بها وتسميتها "مُعْتقدات" إلا في ظروف خاصة. من سِمات هذه المُعْتقدات أنه يتم الاعتراف بها بشكل عام على أنها معقولة وصحيحة. ومع ذلك، يُمْكِن أن تكون المُعْتقدات غير عقلانية أيضًا، كما هو الحال عندما يتم الاحتفاظ بها دون سبب وجيه مُحدَّد. عندما يُطلق على مُعْتقد ما اسم خُرَافَة، فغالبًا ما يكون جزء كبير من ذلك المعنى المقصود هو أنه مُعْتقد دون سبب وجيه.

ومن سمات الاعتقاد أيضًا؛ أننا في أغلب الأحيان نملك السُلطة فيما نؤمن به وما إذا كنا نؤمن بشيء ما من الأصل. في حالة استبعاد التحريف، عادةً ما يكون اعترافنا أو إنكارنا لمُعْتقدنا أمرًا نهائيًا مفروغ منه. ولكن في بعض الأحيان يُمْكِن للآخرين أن يعرفوا بشكل أفضل مما نستطيع نحن أنفسنا معرفته حيال ما إذا كنا نؤمن بشيء ما.

إننا نقول بصدق زاعمين أننا على يقين من أن السُلَّم المصنوع من حبل آمن ومضمون، ولكن بدورنا نتردد ونلتمس العذر لشكوكنا.

قد يحكم الشهود على تأكيدنا ومن ثم إحجامنا على أننا لم نعتقد حقًا أن السلم آمن من البداية. أو كمثل قولنا بحماس وصدق إن مصرفنا مَتين وهو مستودع أمين، ولكن عندما نصل إلى إدخار بعض الأموال فإننا نودعها في مكان آخر.

في مثل هذه الحالات، يطلق هـ هـ برايس على مثل هذه المُعْتقدات اسم "نصف الاعتقاد". في مثل هذه الحالات، يقول برايس، إن الشخص في بعض المناسبات "يشعر ويفكر... بنفس الطريقة التي يشعر بها الشخص الذي يؤمن"، على الرغم من أنه في مناسبات أخرى "يتصرف ويشعر ويفكر بنفس الطريقة التي يتصرف بها الشخص الذي لا يؤمن."

في حين أنه في كثير من الحالات، يعتقد المرء شيئًا ما عند مواجهته مؤشرًا واضحًا يدل عليه فيتأكَّد أنه صحيح، فمن السمات الأخرى للاعتقاد أنه يُمْكِن للمرء أيضًا أن ينزلق إلى الاعتقاد أو الإيمان دون أن يلاحظ ذلك.

على الرغم من أن المرء قد يكون متشككًا في البداية بشأن المُعْتقدات المُخْتَلِفة التي يحملها أقرانه، إلا أنه بمرور الوقت قد تتبدد هذه الشكوك، ومع الاستسلام لراحة موافقة الأقْرَان، قد يُصبح الشخص الذي ليس لديه إحساس واعي بالانتقال السلمي مُتمسِّكًا بمُعْتقدات أقرانه.

وعلى العكس من ذلك، يُمْكِن للمرء أن يفلت من الإيمَان، ومرة أخرى لا يكاد يلاحظ أنه قد توقَّف عن الإيمَان، كما حدث لعدد من المؤمنين المتدِينيّن السابقين، وكما حدث لتشارلز داروين نفسه.

سمة أخرى جديرة بالملاحظة للاعتقاد حدَّدها برايس ألا هي إمكانية الاعتقاد اللاواعي.

يحدث الاعتقاد اللاواعي عندما يُظهر المرء مُعظَم المظاهر العلنية للاعتقاد دون

الموافقة من جهته على هذا الاعتقاد، بل ويُنكر على الآخرين وعلى نفسه أن يكون لديه في باطنه مثل هذا الاعتقاد.

ومن الأمثلة على ذلك الاعتقاد اللاواعي بأن منزلًا معينًا مسكون بالأشباح!

يتمتع المنزل سالف الذكر بسمعة كونه مسكونًا بالأشباح، ويُمْكِن أن نتخيل أن الشخص يتجنب المنزل قدر استطاعته، يولي منه فرارًا، ويمتليء منه رُعبًا، ويمشي دائمًا على الجانب الآخر من الشارع. عندما يكون في المنزل لزيارة صديق يقيم في مثل هذا المنزل، فإنه يكون منفعلاً ومضطربًا، وتظهر عليه علامات الخوف عندما يصدر صرير من باب المنزل القديم.

وعندما يغادر المنزل ويبتعد في الشارع، يغادره شعوره بالخوف. وعندما يُسأل عما إذا كان يعتقد أن المنزل مسكون حقًا بالأشباح، يضحك بعصبية وينفي ذلك.

إذا كان إنكاره صادقًا، كما يُمْكِننا أن نتخيله، فإن إيمانه غير واعٍ بالمعنى الذي يَقْصُده برايس.

عندما يواجه المرء حقائق لا يُمْكِنه إنكارها، فقد يضطر إلى تصديق ما لا يريد تصديقه. ولكن من سمات الاعتقاد أيضًا أن المرء قد يحاول أن يُصدِّق ويفشل. على سبيل المثال، قد يحاول المرء أن يؤمن بالله أو أن هناك حياة بعد الموت ويفشل في تصديق ذلك. أو قد يحاول المرء أن يؤمن وينجح. تُظهر سمة الإيمان هذه أن الإيمان ذاته، في بعض الحالات على الأقل، يكون إلى حد ما خاضعًا لإرادتنا (على الرغم من أنه في حالة المُعْتقد الدِينيّ، يُمْكِن للمرء أن يشكر الله على نِعمته التي مكّنته من الإيمان).

قد نؤمن بشيء ما اعتقادًا راسخًا أو نُصدِّقه مؤقتًا.

قد يكون لدينا اعتقاد ملتزم راسخ أو اعتقاد هش.

يُحَدِّد برايس "درجات الرأي" المُخْتَلِفة، أو كما يسميها أيضًا متبعًا جون لوك، "درجات الموافقة". وهي تتراوح بين الاقتناع إلى شبه اليقين والتفكير في أن شيئًا

ما كذلك، إلى الشك في أن شيئًا ما كذلك. وربما لا ترقى كل هذه الحالات المعرفية إلى مستوى الإيمان المطلوب.

إن الاقتناع بأن شيئًا ما موجود بكل وضوح يؤدي إلى الاعتقاد بأنه كذلك، وهناك أوقات نُعبِّر فيها عن اعتقاد مبدئي دون اقتناع كامل، كما هو الحال عندما نقول: "أعتقد أن الأمر كذلك، لكنني لست متأكدًا."

ومع ذلك، فإن الاعتقاد الفاتر الذي نعتنقه دون اقتناع، قد يطلق عليه البعض مُجَرَّد نصف اعتقاد، مُجَرَّد نصف شك. والشك في أن شيئًا ما قد لا يكون اعتقادًا على الإطلاق، بل مُجَرَّد تسلية وتأمل لفكرة.

***

يُمْكِن للمرء أن يُصدِّق شيئًا ما في وقت محدد، على سبيل المثال في ضوء حدث حاسم يتم تذكُّره لاحقًا بشكل واضح (عند سماع امرأة لمحادثة صديقتها الدامغة لنقل وشاية، قد تعتقد الأولى بعد ذلك أن صديقتها هي التي خانتها). وأولئك الذين تحولوا إلى المُعْتقد الدِينيّ بسبب حدث معين في وقت معين قد يتذكَّرون ذلك الوقت عندما بدأوا في الإيمان.

في مثل هذه الحالات، يتبع الإيمان موافقة محددة قابلة للتوثيق. ومع ذلك، فإننا غالبًا ما نتمسَّك بمُعْتقدات دون أن ندرك متى وصلنا إلى اعتناقها بالضبط، وفيما يتعلق بجميع مُعْتقداتنا، فإننا نتمسك بها حتى عندما لا نفكر فيها.. الاعتقاد بأن الأرض تدور يوضِّح هذه النقاط، خصوصًا عندما يكون المُعْتقد الدِينيّ مكتسب اجتماعيا في سن مبكرة.

هذه القائمة من سمات المُعْتقد وأشكاله ليست شاملة، رغم أنها قد تكون كافية للإشارة إلى تنوع المُعْتقد. وفي الفصول التالية سوف نحدد السمات المميزة للاعتقاد وأشكال الاعتقاد الأخرى التي لها أهمية دِينيّة، وسيكون لدينا فرصة للإشارة إلى بعض السمات الموصوفة هنا عندما تنطبق على المُعْتقد الدِينيّ.

***

لقد كان الإيمان موضع اهتمام الفلاسفة والمفكرين الدِينيّين لعدة قرون.

ألقى هـ هـ برايس في القرن العشرين، في عام 1960، محاضرات جيفورد حول الإيمان (نُشرت في عام 1969 تحت عنوان "الاعتقاد"، والتي ذكرناها أعلاه). كما قدَّم جون لوك (1632-1704) في القرن السابع عشر تحليلاً لحدوث عملية الاعتقاد، حيث يكون الإيمان حدثًا عقليًا، كما فعل ديفيد هيوم (1711-1776) في القرن الثامن عشر.

في العُصُور اليونانية القديمة، قدَّم أفلاطون في حوار بين سقراط وثيتيتوس، تعريفًا للمَعْرِفَة كشكل خاص من أشكال الإيمان: المَعْرِفَة هي اعتقاد حقيقي له سبب (ثيتيتوس 201 قبل الميلاد). يثير سقراط صعوبات في ذلك المنطق، لكن هذا التحليل للمَعْرِفَة باعتبارها اعتقادًا حقيقيًا مبررًا أصبح التحليل القياسي في نظرية المَعْرِفَة الفلسفية، وقد سعى علماء المَعْرِفَة لفترة طويلة إلى تحسينه بحيث يقدم "سردًا" تشريحيًا للمَعْرِفَة.

غير أن اهتمامنا في هذا الكتاب ليس عن مكانة الإيمان في تحليل المَعْرِفَة، أو بالتحليلات الفلسفية للاعتقاد، بل عن مكانة المُعْتقد الدِينيّ، ودور الإيمان في الدين.

قبل فترة طويلة من تنظير لوك وهيوم حول المُعْتقد، كان المفكرون الدِينيّون في القرن السادس عشر وفي وقت سابق من فترة العُصُور الوسطى يُفكِّرون ويُميِّزون بين أشكال المُعْتقد. على الرغم من أننا قد نعتمد على التأملات الفلسفية حول الاعتقاد عندما تكون مفيدة، كما فعلنا ها هنا بالفعل، فإننا سنولي الاهتمام في مناقشتنا النامية لتأمُّلات المفكرين الدِينيّين حول أشكال الاعتقاد التي لها أهمية دِينيّة وتحديد الأدوار الدِينيّة. بمُخْتَلِف أشكال الاعتقاد.

***

إذا كان ويلفريد كانتويل سميث (1916–2000) على حق، فإن معنى الكلمة الإنجليزية "يُصدِّق" قد تغير منذ العُصُور الوسطى. مع بداية الفترة الإنجليزية الحديثة المبكرة (حوالي عام 1500)، يُخبرنا سميث أن كلمة "تُصدِّق" تعني أن تُحب، وأن تعتز. كان المفعول به من الفعل "يَعتقد" في المقام الأول شخصًا، والاعتقاد بشخص ما يعني تقدير هذا الشخص والثقة به. بدأ مفعول "يعتقد" بكون الشخص دائمًا على درجة مستحقة من التقدير والثقة، وينتهي دائمًا تقريبًا بكونه اقتراحًا للحب والاعتزاز، كما يُلاحظ سميث.

في القرن السادس عشر، حوالي عام 1509، ألقى أسقُف روتشستر خطبة في جنازة هنري السابع أشار فيها إلى "الوداع الإلهي" لهنري. هناك غموض فيما يتعلق بما يعنيه "إيمانه بالله"، كما يُلمِّح سميث، لأننا قد نفهمه على أنه اعتقاد هنري بوجود الله، فيما يراه سميث على أنه "الموضة الحديثة" وقتها، أو على أنه اعتقاد هنري الذي يُعبِّر عن "الولاء المطلق"…. الولاء والثقة" على طريقة "العُصُور الوسطى". في سياق الخطبة، التي تم فيها الاستشهاد بـ "اجتهاد هنري، وإخلاصه، وصموده وثقته"، يقول سميث إنها "تبدو منطقية جنبًا إلى جنب مع التفسير البابلي في دلالته وقت العُصُور الوسطى"، حيث سادت العقيدة اللاتينية. ويشير سميث إلى أن "ترجمتها في العُصُور الوسطى إلى الإنجليزية" بكلمة "أعتقد" تحمل معنى "أنا أعز، وأعطي قلبي".

في وقت لاحق، أصبح مفهوم "عقيدة" الكنيسة يُفهم على اعتناق يحتوي على قائمة من المذاهب أو الافتراضات الدِينيّة، حيث يؤكد الشخص الذي يقرأ في العقيدة على إيمانه.

***

يُحَدِّد سميث أربعة تغييرات في استخدام "المُعْتَقد" على مر القرون التي سبقت العصر الحديث.

اثنان منهما جديران بالملاحظة في الواقع.

الأول هو التحوُّل في موضوع الإيمان من شخص ما - من "الله والمسيح في الحالة المَسيحيّة"، كما يقول سميث - إلى "فكرة، نظرية"، أي افتراض دِينيّ. والثاني هو التحوُّل من "مزاج الإيمان" الذي يُفهم على أنه يشمل "علاقة المرء بالمُسلَّمات التي تشمل حقائق تفوق العظمة والثقة المُطلقة" (علاقة المرء بالله والمسيح بالنسبة للمَسيحيّة، على الرغم من أن سميث لا يقول ذلك) إلى "مزاج الإيمان".

من ذلك يُفهم "الاعتقاد" على أنه يشمل "علاقة المرء بالشكوك، والمسائل ذات الصلاحية المشكوك فيها بشكل واضح".

ويرى سميث أنه في هذه القرون أيضًا، أصبحت الكلمة الجديدة "الإيمان" هي الكلمة التي أدخلتها اللغة الإنجليزية من النوايا اللاتينية لتصير حيز الاستخدام.

حدث تحوُّل بعد ذلك؛ حيث أخذ "الإيمان" المعنى القديم لـ "يؤمن"، وتم تحويل كلمة "يؤمن" إلى اعتقاد افتراضي. كان هذا التحوُّل "مكتملاً تقريبًا" بحلول عام 1611، وهو تاريخ نشر نسخة الملك جيمس من الكتاب المُقدَّس.

في العالم العلماني للمعاملات خارج الكنيسة، يبدو أن انتقال معنى "يؤمن" من الالتزام العَاطفيّ تجاه شخص ما أو تجاه الله إلى تأكيد اقتراح ما "حدث" في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وفي الوقت نفسه، داخل المَسيحيّة، ومع ترسخ المفهوم الجديد للإيمان، تَطَوّر فهم جديد للعلاقة بين الإيمان والمُعْتقد، "ووصل إلى ذروته في أواخر القرن التاسع عشر". وعلى الرغم من أن العقيدة قد وفرت تاريخياً وسيلة للتعبير عن الإيمان في المَسيحيّة، إلا أنه في "قلب النظام الجديد" كان المعنى الدِينيّ

"أن الاعتقاد [باعتباره ولاءً للعقيدة] أصبح بوعي ذَاتِيّ جواز سفر إلى الإيمَان".

في جزء لاحق، من الفَصْل الرابع، سننتقل إلى بعض الاختلافات المعاصرة بين الإيمَان والاعتقاد التي لا علاقة لها بهذا التحول. ومع ذلك، في القسم الأخير والمختصر التالي من هذا الفَصْل، سنلاحظ بعض سمات التشابه بينهما وكيف يوجد تداخل في الاستخدام المعاصر ومعنى "الإيمَان" و"الاعتقاد".

الملاحظة الأولى التي يجب تقديمها هي أنه في الاستخدام المعاصر لمصطلحي "يؤمن" و"إيمَان"، يُمْكِن أن يكون كل من الاعتقاد والإيمَان افتراضيين. يُعبِّر كلا من "أعتقد أنك ستنجح" و"لدي إيمَان بأنك ستنجح" عن موقف معرفي فيما يتعلق باقتراح ما (في الواقع هو نفس الاقتراح)، فضلاً عن التعبير عن التشجيع والثقة. وبالطبع، كما يوضح هذا المثال، يُمْكِن استخدام "الإيمَان" في سياقات غير دِينيّة.

هناك اختلافات مهمة بين الإيمَان والمُعْتقد، ولكن لا ينبغي الاستهانة بصلة الترابط بينهما.

عادةً ما تُعرِّف القواميس الإنجليزية، جزئيًا على الأقل، كلمتي "الاعتقاد" و"الإيمَان" من خلال الإشارة بين بعضهما البعض. يُمْكِن ترجمة الكلمة الألمانية Glaube إما إلى يعتقد "belief" أو يؤمن "faith"، ويتم تعريف كل من croyance وfoi الفرنسيين على أنهما اعتقاد أو إيمَان في قاموس إنجليزي فرنسي، على الترتيب وبالتبادل فيما بينهما.

في اللغة الإنجليزية، غالبًا ما يتم الاستبدال بين كلمتي اعتقاد "Believe" وإيمان "faith"، ولكن ليس دائمًا. على الرغم من أن عبارة "أعتقد أنه سيتعافى، لكنني لست متأكدًا" هي استخدام معروف ومفهوم لكلمة "أعتقد"، فإن عبارة "لدي إيمَان بأنه سيتعافى، لكنني لست متأكدًا" تعتبر شاذة بشكل واضح ولا يُمْكِن استبدالها بـ "أعتقد أنه سيتعافى، لكنني لست متأكدًا" التعبير عن الاعتقاد والشك بأنه سوف يتعافى. ومن ناحية أخرى، فإن عبارة "أنا أصدقك" و"أنا أؤمن بك" قابلة للتبادل.

الاعتقاد المبدئي أمر شائع ويُمْكِن التعرف عليه. يُمْكِن التعرف على كل من تعبيرات ضمير المخاطب وأوصاف ضمير المخاطب للاعتقاد المبدئي. الإيمان المبدئي أكثر تعقيدًا. في كثير من السياقات، يكون التعبير بضمير المتكلم عن الإيمان المبدئي أمرًا غريبًا. ولكن ليس من الغريب أيضًا وصف إيمان شخص آخر بأنه متردد أو ضعيف. على الرغم من أنه قد يكون من الأسهل العثور على أمثلة للاعتقاد المبدئي مقارنة بحالات الإيمان المبدئية، إلا أن ظاهرة الإيمان المتذبذب ليست مجهولة ولها أهمية خاصة بالنسبة لاهتمامات هذا الكتاب عندما يكون هذا الإيمان هو الإيمان الدِينيّ.

المراجع

H. H. Price, *Belief* (London: George Allen & Unwin and New York: HumanitiesPress, 1969).

Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief* (Princeton NJ: Princeton UniversityPress, 1979).

الفصل الثالث

الإيمَان الطائفي

خُلاصَة

في هذا الفَصْل يتحوّل الكتاب إلى شكل تفصيل دِينيّ واضح عن المُعْتقدات. منذ الأيام الأولى للمَسيحيّة، اتخذ التعبير عن الإيمان شكل بيان طائفي أو عقائدي للمُعْتقد الدينيّ. مثل هذه العبارة يُمْكِن أن تكون بسيطة مثل "يسوع هو الرب"، على الرغم من أنها أصبحت أكثر تفصيلاً في صياغات قانون إيمان الرسل وعقيدة نيقية. في وقت لاحق، تم تطوير بيانات طائفية أخرى وتم التعامل مع العديد منها، بما في ذلك اعتراف وستمنستر والمقالات الدِينيّة الميثودية. وينتهي الفَصْل بفحص مفهوم الإيمان المنقح والمُعاد توجيهه لويلفريد كانتويل سميث، والذي يبدو أنه يتداخل مع المفهوم العادي.

الكلمات الدَالَّة

• الأهمية الكتابية للإيمان • البيانات العقائدية المُبكِّرة • عقائد نيقية والرسل • اعترافات الإيمان اللاحقة • مفهوم ويلفريد كانتويل سميث للإيمان

إن ملاحظة سمات الإيمان في مفهومه العام عند ظهورها وتراجعها في أشكال الإيمان المُخْتَلِفة شيء، وإبراز الأهمية الدِينيّة للإيمان شيء آخر.

سنبدأ هذا الفَصْل بملاحظة الأهمية الكتابية للإيمان بالمَسيحيّة ونستمر بفحص عقائد المَسيحيّة. منذ أيامها الأولى، اكتسبت البيانات العقائدية الخاصة بالمُعْتقد الأرثوذكسي أهمية في التقليد المَسيحيّ، والتي تَطَوّرت بمرور الوقت إلى عدد كبير من المذاهب والملل المعترف بها. وكما سنرى أيضًا، فإن شرط الإيمان معترف به في التقاليد الأخرى، وخاصة في دين الإسلام. سينتهي الفَصْل بدراسة.مفهوم ويلفريد كانتويل سميث للإيمان ومظاهر الإيمان المتنوعة في تصوُّره للتقاليد الدِينيّة المُخْتَلِفة.

تُعلن عدة آيات في العهد الجديد بوضوح أهمية الإيمان للخلاص أو للحياة الأبدية. وفي إنجيل مرقس نجد:

"مَنْ آمَنَ وَاعْتَمَدَ خَلَصَ، وَمَنْ لَمْ يُؤْمِنْ يُدَنْ." (مرقس 16: 16)

وفي رسالة بولس إلى أهل رومية نقرأ ذلك:

"فإن اعترفت بشفتيك أن يسوع هو الرب، وآمنت بقلبك أن الله أقامه من الأموات، خلصت." (رومية 10.9)

شيء واحد يجب ملاحظته هو أن الإيمان المطلوب في هذه الآية هو اعتقاد افتراضي، أي اعتقاد بأن العبارة صحيحة (أن الله أقام يسوع من بين الأموات). إن الأهمية الدِينيّة للإيمان في هذه الآية وفي الآية السابقة من إنجيل مرقس هي أن الإيمان (أو المعمودية) كافٍ لخلاص الإنسان.

يقول يسوع في إنجيل يوحنا لحوارييه:

قلت لك إنك ستموت في خطاياك، لأنك ستموت في خطاياك إلا إذا كنت تؤمن بأني هو. (يوحنا 8، 23-24)

ما ينبغي الاعتقاد به هو أن يسوع هو "هو" الذي من فوق، مرسل من الآب (يوحنا 8: 28-29).

مرة أخرى، هذا اعتقاد افتراضي، وفي هذه الحالة هو اعتقاد ضروري للخلاص (سوف يموتون في خطاياهم ما لم يؤمنوا). وفي مقاطع أخرى من العهد الجديد يتم استخدام لغة مُختَلِفة وشكل آخر من أشكال الإيمان.

وفي إنجيل يوحنا نجد أيضاً:

وكما رفع موسى الحية في البرية. هكذا ينبغي أن يرتفع ابن الإنسان، لكي يكون لكل من يؤمن به الحياة الأبدية. (يوحنا 3: 14-15)

وفي سفر أعمال الرسل يقول بولس للسجان عندما يسأل ماذا ينبغي أن يفعل لكي يخلص:

آمن بالرب يسوع فتخلص أنت وأهل بيتك (أع 16: 31).

الإيمان بيسوع ليس إيمانا افتراضيًا. ويُمْكِن تمييزه عن المُعْتقدات الافتراضية بما يخص يسوع المسيح.

***

منذ الأيام الأولى للمَسيحيّة، كانت هناك بيانات عقائدية أو اعترافات بالإيمان. وقد تحتوي هذه البيانات على مادة واحدة فقط من الإيمان، مثل "يسوع هو الرب"، أو "يسوع المسيح هو الرب"، أو "يسوع هو المسيح"، أو "يسوع المسيح ابن الله".

يُلاحظ جون بيلي، في اتفاق جوهري مع ويلفريد كانتويل سميث وقد أشار إلى معنى العقيدة في العُصُور الوسطى في الفَصْل السابق، أنه عندما اعترف المَسيحيّون الأوائل بأن "يسوع المسيح هو الرب" كانوا يفعلون أكثر من مُجَرَّد الاعتراف باعتقادهم – ذلك، اعتقادهم الافتراضي: كانوا "يعترفون باعتقادهم" وبشكل أكثر وضوحًا؛ "ثقتهم في سيادة المسيح."

ومع ذلك، لا ينكر بيلي أنهم كانوا يعترفون باعتقادهم الافتراضي كوسيلة لاعترافهم بالثقة في الدين نفسه. يخبرنا جون هاتشينسون أنه بحلول "منتصف القرن الثاني"، أصبحت مثل هذه العبارات البسيطة مثل "يسوع هو الرب" عبارة عن سلسلة من الأسئلة والأجوبة الثابتة، تحتوي على العديد من عبارات قانون إيمان الرسل.

يعود تاريخ قانون هيبوليتوس الاستفهامي إلى أوائل القرن الثالث، إذ يسأل:

"هل تؤمن بالله الآب الحاكم كليًا؟"

"هل تؤمن بالمسيح يسوع ابن الله المولود من الرَوْحُ القُدُس... وسيأتي ليدين الأحياء والأموات؟"

"هل تؤمن بالرَوْحُ القُدُس...؟"

وحتى قبل ذلك، حوالي عام 150، كانت هناك الدعوة الرسولية، التي نشأت في آسيا الصغرى وفي مصر، مع اعترافها بالإيمان في "الآب رئيس المسكونة، وفي يسوع المسيح فادينا، في الرَوْحُ القُدُس المعزي، في الكنيسة المُقَدَّسة، وفي مغفرة الخطايا."

***

لا يُمْكِن إعطاء تاريخ محدد لأصل قانون إيمان الرسل.

على الرغم من أنه يُنسب تقليديًا إلى الرُسل بطبيعة الحال، إلا أن الأدلة تشير إلى أنها اتخذت شكلها الحالي فقط في أواخر القرن السادس أو السابع، أو ربما في القرن الثامن. تاريخيًا، تم تثبيته وتَطَوّرت بنوده من بيانات عقائدية سابقة من القرون الثاني والثالث والرابع والخامس. يؤكد قانون إيمان الرسل على "الإيمان في الله الآب ضابط الكل، خالق السماء والأرض؛ وفي يسوع المسيح ابنه الوحيد ربنا."

و

"في الرَوْحُ القُدُس، الكنيسة الجامعة المُقَدَّسة، شركة القديسين، غفران الخطايا، وقيامة الجسد، والحياة الأبدية."

لقد تمت صياغة قانون الإيمان النيقاوي بعد مجمع نيقية (325) وخلقيدونية (451). فهو مثل قانون إيمان الرسل يؤكِّد على الإيمان بالله الآب، وبيسوع المسيح، ابن الله، وبالرَوْحُ القُدُس. كما أنه يؤكد الإيمان بأن يسوع المسيح "مولود غير مخلوق" وأنه من نفس "الجوهر" (الواقع) مثل الآب، بالإضافة إلى الطبيعة المزدوجة للمسيح باعتباره "إلهًا حقيقيًا من إله حق" و"إنسانًا".

في فترة العُصُور الوسطى، عُقدت أربعة مجالس لاترانية. ثلاثة منهم التقوا في القرن الثاني عشر؛ اجتمع أكبر المجمعات الأربعة، وهو مجمع لاتران الرابع، في كانون الأول عام 1215. وأصدر سبعين قانونًا. تبدأ على النحو التالي:

"نحن نؤمن إيمانا راسخًا ونعترف صراحةً بأنه يوجد إله واحد حقيقي، أبدي، لا قياس له وغير قابل للتغيير، وغير مفهوم، وكلي القدرة، ولا يوصف، وهو الآب والابن والرَوْحُ القُدُس."

ويستمر في شرح بيان الإيمان الكاثوليكي في العُصُور الوسطى، بما في ذلك العقيدة القائلة بأنه لا يوجد خارج الكنيسة خلاص وعقيدة تحويل الخبز والخمر في القربان المُقَدَّس إلى جسد ودم المسيح.

أما القوانين التسعة والستون الأخرى فلا تتعلق بالإيمان في حد ذاته، بل بالإجراءات واللوائح المتعلقة بأمور مثل معاملة الهراطقة، ومسؤوليات الأساقفة، والأخلاق الدِينيّة، والحرمان، واللباس الخاص المطلوب من اليهود والمسلمين.

كُتب اعتراف وستمنستر (1646) من قبل الجمعية التي اجتمعت في كنيسة وستمنستر والتي ضمت ممثلين عن كنيسة اسكتلندا. وتبنّاه مشايخ اسكتلندا وإنجلترا، مع إجراء تعديلات من قبل التجمعيين في إنجلترا ونيو إنجلاند، وأثر على العقائد المعمدانية اللاحقة.

تحتوي فصوله الثلاثة والثلاثون على عناوين مثل "في الكتب المُقَدَّسة" (الفَصْل الأول)، حيث يتم تأكيد "الحق المعصوم من الخطأ والسلطة الإلهية"، و"عن الله والثالوث القدوس" (الفَصْل الثاني). في الفَصْل الثالث "في مرسوم الله الأزلي" تم التأكيد على عقيدة القضاء والقدر (في شكل واحد) وأن "الله قد عين المختارين للمجد". تتناول الفصول الأخرى سقوط الإنسان (الفَصْل السادس)، "العهد الثاني" لله، "المعروف عمومًا بعهد النعمة"، حيث يُمنح الخطاة الحياة والخلاص إذا كان لديهم إيمان بيسوع المسيح (الفَصْل السابع)، والإرادة الحرة. أُعطي الغفران في الأصل للإنسان "في حالة البراءة"، على الرغم من أن "[الإنسان، بسقوطه في حالة الخطيئة، فقد تمامًا كل قدرة على الإرادة تجاه أي خير روحي مصاحب للخلاص" (الفَصْل التاسع)، التبرير والتحرير يتم التأكيد عليهما حيث أن "الذين يدعوهم الله فعليًا فهو أيضًا يحررهم مجانًا؛ "لا بغرس البر فيهم، بل بغفران خطاياهم" (الفَصْل الحادي عشر)، الإيمان الخلاصي، الذي هو "نعمة الإيمان" والذي به "يتمكّن المختارون من الإيمان" (الفَصْل الرابع عشر)، والأعمال الصالحة، والتي "لا نستطيع أن نحيا إلا بها ... وأن نستحق مغفرة الخطيئة أو الحياة الأبدية" (الفَصْل السادس عشر)، والعبادة الدِينيّة (الفَصْل الحادي والعشرين)، والزواج والطلاق (الفَصْل

الرابع والعشرين)، والأسرار المُقَدَّسة، والتي يوجد منها اثنان: المعمودية والشفاعة. العشاء الرباني (الفَصْل السابع والعشرون)، العشاء الرباني، الذي هو "تذكار" (الفَصْل التاسع والعشرون)، وشئون الفرد والجماعة، التي "قد تُخطئ [كما] يُخطيء الفرد،" حتى لا "يدنسوا"، لقد جعل قاعدة الإيمان أو الممارسة الدينية، لاستخدامها كمساعدة في الحالتين" (الفَصْل الحادي والثلاثون)، والدينونة الأخيرة (الفَصْل الثالث والثلاثون).

على الرغم من أن اعتراف وستمنستر ليس بيانًا عقائديًا واضحًا للمُعْتقدات، إلا أنه باعتباره اعترافًا يعلن ما هو مؤمن به وما ينبغي تصديقه.

***

نشرت الطائفة المعمدانية إقرار نيو هامبشاير في عام 1833 ثم مرة أخرى في عام 1853 مع بعض التنقيحات الطفيفة.

تبدأ المقالة الأولى من إقرار نيو هامبشاير، "في الكتب المُقَدَّسة"، بعبارة "نحن نؤمن بأن الكتاب المُقَدَّس كتبه رجال ملهمون إلهيًا." ويتبعه ستة عشر مقالًا إضافيًا، كل منها عبارة عن بيان اعتقادي يتعلَّق، على سبيل المثال، بطبيعة الله الثالوثية، وسقوط الإنسان، والنعمة، والفرق الجذري بين الصالحين والأشرار، واقتراب نهاية العالم..

تبدأ جميع مقالات 1833 بعد المقالة الأولى بكلمة "هذا"، للإشارة إلى الاعتقاد الافتراضي الذي يتبعها. وكل منها على شكل جملة واحدة طويلة ومعقدة.

في مراجعة عام 1853، تمت إضافة كلمة "أعتقد" قبل كلمة "هذا" في بداية كل من المقالات الستة عشر الأصلية التي تلي المادة الأولى، مما يوضِّح تأكيد المُعْتقدات الافتراضية المذكورة.

في مراجعة عام 1853، تمت إضافة المادة العاشرة، "في التقديس"، ليصبح المجموع ثمانية عشر مادة.

وكانت الوثيقة التأسيسية هي مقالات الدين، التي أنشأها جون ويسلي (1703-1791) كاختصار منهجي ومراجعة للمقالات التسعة والثلاثين لكنيسة إنجلترا؛ وتم اعتمادها من قبل المؤتمر الميثودي في بالتيمور، ميريلاند عام 1784.

وتتناول مقالاته الخمسة والعشرون، من بين مواضيع أخرى، الثالوث الأقدس (المادة الأولى)، والخلاص (المادة الخامسة)، والتبرير (مغفرة الخطايا والفداء)، الذي تم تأكيده بالإيمان (المادة التاسعة)، والمطهر، و"العقيدة الرومانية"، المرفوضة باعتبارها "تخالف كلمة الله" (المادة الرابعة عشرة)، والأسرار المُقَدَّسة، والتي يتم الاعتراف باثنين منها: المعمودية والشفاعة، والعشاء الرباني (المادة 16)، وحالة العشاء الرباني، الذي بخصوصه يتم رفض الاستحالة الجوهرية، "تغيير جوهر الخبز والخمر"، باعتباره "مخالفًا لكلمات الكتاب المُقَدَّسة الصريحة" (المادة 18)، والزواج للكهنة والوزراء، وهو أمر مسموح به (المادة الحادية والعشرون).

في عام 1804، أضيفت مادة بعنوان "حُكَّام الولايات المتحدة الأمريكية"، تنص على أن "الرئيس والكونغرس والجمعيات العامة والمحافظين ومجالس الدولة، كمندوبين للشعب، هم حُكَّام الولايات المتحدة الأمريكية".

ليس المقصود من هذا العرض لعقائد المَسيحيّة واعترافاتها أن يكون كاملاً شاملاً، بل إرشاديًا.

كان من الممكن معالجة العديد من البيانات الطائفية المُبَكِّرة الأخرى من الفترة الرسولية، كما كان من الممكن تقديم اعترافات أو بيانات إيمانية أخرى أكثر حداثة، مثل البيانات العقائدية الإضافية للكاثوليكية، والمقالات التسعة والثلاثون لكنيسة إنجلترا، والاعترافات اللوثرية.. ومع ذلك، فإن تنوُّع المذاهب والطوائف التي تناولناها يوفِّر إحساسًا بكيفية تعبير الأشكال المُخْتَلِفة للمَسيحيّة في أشكال عقائدية عن متطلبات مُعْتقداتها المفترضة.

تم نشر العقائد والاعترافات منذ الأيام الأولى للمَسيحيّة وحتى العُصُور الوسطى

وحتى القرن التاسع عشر كبيانات جدية عن الإيمان، لما يعتقده المرء أو لما يتم رفضه بدعوى الكفر به. قد يكون هناك اليوم العديد من المسيحيّين الذين لا يدركون تمامًا كل ما تُعلنه طوائفهم في بياناتهم الطائفية أو يستبعدون تلك المقالات التي تبدو بعيدة لاهوتيًا، لكنهم يظلون ملتزمين بالمُعْتقدات المركزية والثابتة للمَسيحيّة.

***

أعطت المَسيحيّة أهمية أكبر من غيرها للتقاليد العقائدية وتلاوتها الليتورجية، لكن أهمية الإيمان الدِينيّة لا تقتصر على التقليد المَسيحيّ. في كل التقاليد الإبراهيمية للغرب يلعب الإيمان دورًا مهمًا. في التقليد اليهودي، يعتبر الاعتقاد بأن إعلانات الشريعة التي أُعطيت لموسى أمراً مركزياً وحاسماً. في التقاليد الإسلامية، الشهادة هي أحد أركان الإسلام الخمسة ألا وهي إعلان أو شهادة أن لا إله إلا الله وأن مُحَمَّدْ رسول الله. وبهذا الإعلان يؤكِّد المسلم على صحة تأكيدين افتراضيين: أنّه لا يوجد إلا إله واحد هو الله وأن مُحَمَّدًا رسول الله. يشير ويلفريد كانتويل سميث إلى أنه عند قول كلمات الشهادة "لا يقول المسلم: أؤمن أن لا إله إلا الله، وأؤمن أن مُحَمَّدًا رسول الله". يقول سميث: "بدلاً من ذلك، فهو يؤكد (أنني أشهد على هذه الحقائق)".

سميث على حق في أن هناك فرقًا بين الشهادة والإيمان أو التعبير عن الاعتقاد.

إن شهادة الشخص الصادقة جزء لا يتجزأ من عنصر عَاطفيّ ضروري، كما هو الحال في الاعتراف الصادق بالإيمان. إن الشهادة أو الاعتراف بالإيمان يشبه التعهُّد والالتزام. ويختلف الإيمان من حيث أن هناك مجموعة من أشكال الإيمان وهناك درجات من الالتزام في الاعتقاد الواقعي أو الافتراضي. بعض المُعْتقدات الواقعية تكون مُلزمة بشدة، واضحة والتعبير عنها صادق، ولكن بعضها قد يكون غير مبال أو مليئًا بالشكوك. لكن هذا الاختلاف لا يعني أن الشهادة أو الاعتراف بالتصديق يقتضي الإيمان. من الواضح أن الأمر ليس كذلك.

تبدأ جميع مقالات اعتراف نيو هامبشاير المعمداني بـ "أنا أؤمن بذلك". ومن الشذوذ الظاهري، بل والتناقض، أن يقول المرء: "أشهد أن لا إله إلا الله، ولكني لا أصدق ذلك". إن وجود اعتقاد لا ينتقص من جودة الشهادة. قد يقاوم سميث هذه الفكرة، لأنه يرى أن الإيمان و"مزاج الإيمان" مرتبطان بـ "مسائل مشكوك في صحتها بشكل واضح"، كما رأينا في الفَصْل السابق. ولكن ليس من الضروري ربط الإيمان بالشك بهذه الطريقة، وبعض مظاهره خالية من الشك. وهو مثل هذا الاعتقاد الذي تقتضيه شهادة التوحيد.

يبقى إذن أن الإيمان جزء مهم من شهادة الإسلام.

***

يرسم ويلفريد كانتويل سميث في كتابه الإيمان والمُعْتقد تمييزًا عميقًا بين الإيمان والمُعْتقد. يُمْكِن القول أن هناك اختلافات بين مفهوم الاعتقاد الحديث ومفهوم الإيمان الحديث. لكن هذه الاختلافات، المتأصّلة في معنى واستخدام "الإيمان" و"المُعْتقد"، ليست أساس التمييز الجذري بين الإيمان والمُعْتقد الذي طوره سميث. إن ما يعنيه سميث بكلمة "الإيمان" ليس هو المعنى العادي لهذا المصطلح. بل إنه يُقدِّم مفهوما جديدا وموسعا للإيمان، وتمييزه بين الإيمان والاعتقاد هو تمييز بين الاعتقاد والإيمان في مفهومه الجديد.

في مفهوم سميث الموسع والشامل للإيمان، يوجد الإيمان في جميع التقاليد الدِينيّة.

ضمن تلك التقاليد، هناك ما هو "أعمق وأكثر ثراءً وأكثر شخصية" وما يسمح للمتدين "برؤية البُعد المتعالي والشعور به والتصرف فيه". ما يعنيه بكلمة "الإيمان"، كما يخبرنا في مكان ما، هو علاقة الأشخاص المتدِينيّن بالله "التي تتُشَكَّل في المقام الأول من خلال المشاركة في الحركة التاريخية الجارية لواحدة أو أخرى من المجتمعات الدِينيّة في العالم".

يقول في كتابه "الإيمان والمُعْتقد" أن الإيمان "هو مشاركة الإنسان في تعاملات الله مع الجنس البشري"، على الرغم من أنه يضيف على الفور أن "هذا القول المأثور غير كاف" - وليس كاذبًا، " غير كاف أكثر منه باطلاً".

أحد الأسباب التي قد تجعل سميث يشعر بأنه غير مناسب وغير كاف. هو أنه يشير إلى الله، أو المفهوم الإيماني للواقع الدِينيّ أو المتعالي الذي لا يستقر في التقاليد غير الإيمانية. بالنسبة لسميث، فإن الإيمان بشكل أو بآخر من أشكاله المتَعَدِّدة موجود في جميع التقاليد الدِينيّة في العالم، الإيمانية وغير الإيمانية. إنه موجود في التقليد المَسيحيّ، ولكن "أيضًا في المجتمعات اليهودية والهندوسية والبوذية."..

الإيمان، بالنسبة لسميث، لا يقتصر على التقاليد الإيمانية، ولا يقتصر على التقاليد الدِينيّة، التوحيدية أو غير التوحيدية. بالنسبة لسميث، فإن "العلمانية"، التي تُفهم على أنها التقليد الإنساني الموروث من اليونان وروما، لها "أنماط إيجابية وسلبية". في صورته السلبية هو "شكل من أشكال عدم الإيمان"، ولكن في صورته الإيجابية هو "شكل من أشكال الإيمان".

وفي توصيف آخر للإيمان في تصوُّره، يقول سميث إن الإيمان "يتخذ في أفضل حالاته شكل الصفاء والشجاعة والولاء والخدمة: الثقة الهادئة والفرح الذي يُمْكِننا من الشعور بأننا في بيتنا في الكون". في الواقع، بالنسبة لسميث، الإيمان "هو نوعية الحياة البشرية": "أن يكون لديك الإيمان يعني أن تكون إنسانًا، بالمعنى الحقيقي الأسمى". إن شكل الإيمان الذي يمتلكه المرء "مشروط"، ولكن "أن يكون لديه إيمان أصلاً فهو أمر مركزي". في عرض سميث، يكون شكل الإيمان الذي يمتلكه المرء مشروطًا، ويتم تحديده بالنسبة للمتدِينيّن من خلال تقاليدهم الدِينيّة، ولكن وجود شكل من أشكال الإيمان، سواء كان دِينيًا أم لا، هو أمر عالمي بالنسبة للبشر.

سميث واضح بشأن الأشكال المُخْتَلِفة جدًا التي يُمْكِن أن يتخذها الإيمان في التقاليد الدِينيّة المُخْتَلِفة. يقول سميث: "ما يُمثله اللاهوت بالنسبة للكنيسة المَسيحيّة، قد يكون هو ذاته الرقص الطقسي لقبيلة أفريقية"، وكما يُلمِّح فقد تم

الاعتراف لبعض الوقت بأن "المفهوم المقابل للأرثوذكسية، وهو المصطلح المَسيحيّ التقليدي، ينبغي أن يكون الأساس بالنسبة للكنيسة المَسيحيّة التقليدية".

إن الحالات اليهودية والإسلامية هي بالأحرى "ممارسة صحيحة" [لأنه في هاتين الحالتين]، لم يكن الشكل الأساسي للتعبير عن الإيمان هو العقيدة بل القانون." حتى داخل التقاليد الدِينيّة يُمْكِن أن تكون هناك اختلافات في شكل الإيمان.

أحد الأمثلة التي يستشهد بها هو التناقض في التقليد الكاثوليكي بين "التشدُّد الفكري" للنظام الدومينيكي و"التشدُد الأخلاقي" للنظام الفرنسيسكاني. ومع ذلك، فهو يقول، عن التقليد المَسيحيّ بشكل عام، "كان أحد التعبيرات الأولية والأساسية [للإيمان] من الناحية المفاهيمية، في العقيدة الافتراضية." يقول سميث: "يُتوقع من جميع المَسيحيّين تقريبًا، باستثناء ربما الكويكرز، أن يُظهروا إيمانهم بعالم الأفكار".

لذا، على الرغم من أن مفهوم سميث الموسع للإيمان ليس هو المفهوم المألوف للإيمان الدِينيّ، إلا أنه يتداخل مع هذا المفهوم. يأخذ الإيمان في مفهوم سميث، في السياق المَسيحيّ، الشكل الذي فهمه واضعو المُعْتقدات المَسيحيّة واعترافات الإيمان بأن الإيمان هو: تأكيد الاعتقاد الافتراضي.

***

وعلى الجانب الآخر من تمييز سميث الجذري بين الإيمان والاعتقاد، نلاحظ فهم سميث لحقيقة الإيمان. في عصر الحداثة بالنسبة لسميث، كما رأينا في الفَصْل السابق، أصبح الإيمان يعني الاعتقاد الافتراضي. وهنا أيضًا، كما هو الحال مع الإيمان، يحيد سميث عن المفهوم العادي. يحتضن المفهوم العادي في استخدامه وفهمه المعاصر أشكالًا أخرى إلى جانب الاعتقاد الافتراضي. إن المُعْتقد الافتراضي مهم دِينيًا في العقائد والمُعْتقدات، ولكن كما سنرى في الفَصْل التالي، يُمْكِن أن يتخذ المُعْتقد الدِينيّ شكلاً آخر له أهمية دِينيّة أكبر ويرتبط بشكل وثيق بالإيمان الدِينيّ.

المراجع

John Baillie, *The Idea of Revelation in Recent Thought* (New York: ColumbiaUniversity Press, 1956).

Creeds of the Churches, ed. John H. Leith (Richmond VA: John Knox Press, 1973). John Hutchinson, *Paths of Faith* (New York: McGraw-Hill, 1969).

الفصل الرابع

الإيمَان بالله

الخُلاصَة

موضوع هذا الفَصْل هو الإيمان بالله. إن الإيمان بالله، بمعناه المهم دِينيًا، ليس في حد ذاته افتراضيًا (على الرغم من أنه يتضمن مُعْتقدات افتراضية معينة) وذلك على النقيض من الإيمان العقائدي. من الواضح أن العديد من المفكرين الدِينيّين قد أكَّدوا على الفرق بين الإيمان المُجَرَّد بوجود الله والإيمان بالله ذاته. إن الإيمان بالله بمعناه الدِينيّ المهم هو إيمان عَاطفيّ، جوهره الثقة بالله. على هذا النحو، فهو يخلق علاقة مع الله للمؤمنين تُحددها الثقة التامة في الله. ومن الملاحظ أن "الإيمان بالله" بمعناه العَاطفيّ مرادف لـ "الإيمان بالله". يتضمن الفَصْل مناقشة لتمييز مارتن بيبر بين نوعين من الإيمان، ما يُطلق عليهما: بيستيس وإيمونا.

الكلمات الدالَّة

• الإيمان بالله مقابل الإيمان بوجود الله • نورمان مالكولم وجون كالفن • طُرق فهم العقيدة • جوزيف بيبر والقديس توما الأكويني • جون بيلي • مارتن بيبر وإيمونا مقابل بيستيس

في ستينيات القرن العشرين، كتب الفيلسوف الأمريكي نورمان مالكولم (1911-1990) بحثًا بعنوان "هل ينتمي للمُعْتقد الدِينيّ مفهوم أن "الله موجود"؟"

وكانت إجابته، التي جاءت مفاجأة للكثيرين، هي لا، فالاعتقاد بوجود الله ليس اعتقادًا دِينيًا.

بالنسبة لمالكولم، الإيمَان الدِينيّ هو الإيمَان بالله، وليس الإيمَان بوجود الله. ما رآه مالكولم هو أن المُعْتقد الدِينيّ يُجسِّد استجابة دِينيّة، وهذا يعني أنه يجب أن يكون إيمَانا بالله. ولم يكن تصور مالكولم بأن المُعْتقد الدِينيّ يجب أن يُجسِّد استجابة عَاطفيّة هو وحده. إنه مُتأصِّل بعمق في التقليد المَسيحيّ، وليس فقط في هذا التقليد اللغوي.

الفرق الأساسي بين الإيمَان بوجود الله والإيمَان بالله هو أن الإيمَان بوجود الله هو اعتقاد افتراضي، في حين أن الإيمَان بالله ليس في حد ذاته اعتقادًا افتراضيًا.

يرتبط بهذا الاختلاف الشكليّ الفرق الأكثر أهميّة وهو أن الاعتقاد المُجَرَّد بوجود الله، على النقيض من الإيمَان بالله، يُمْكِن أن يُعقد فكريًا دون استجابة دِينيّة تُذكر.

كان الفيلسوف برتراند راسل (1872-1970) يتأرجح في معظم حياته بين اللاأدرية والإلحاد. ومع ذلك، في بداية حياته كطالب في كامبريدج، توصَّل لفترة وجيزة إلى الاعتقاد بوجود الله. لقد فعل ذلك لأنه في ومضة من الفكر، أو ما اعتبره في ذلك الوقت وميضًا من البصيرة، رأى، أو اعتقد أنه رأى، أن الحجة الوجودية كانت سليمة.

إذا فكَّر بهذه الطريقة، فإنه سيعتقد أن استنتاجها، وهو افتراض وجود الله، قد ثَبُت صحته (أو كما قال القديس أنسيلم، مؤيد الحجة الوجودية في القرن الحادي عشر، إن استنتاج وجود الله، الذي هو أعظم دليل وجودي، لا يُمْكِن التفكير فيه لدحضه، لأنه موجود في أذهاننا ضمنيًّا وفي الواقع).

مُعْتقدا أن الحجة الوجودية أثبتت وجود الله، كان راسل يعتقد أن الله موجود، على الأقل طالما كان يعتقد أن الحجة الوجودية سليمة. وسجَّل راسل في كتاباته،

حيث يروي هذه الحادثة، حماسته عندما جاء ليرى، أو التفكير لفترة وجيزة أنه جاء ليرى، أن الحجة الوجودية كانت سليمة منطقيًا، لكنه لم يذكر شيئًا عن أي نوع من ردود الفعل الدِينيّة. إنه لا يَشْكُر الله لأنه جعله يرى أنه موجود. إنه لا يشعر بهذا أو بأي شعور دِينيّ آخر. إن اكتشافه المحسوس واعتقاده بوجود الله هما أمران فكريان بالكامل. كما أن اعتقادًا مثل اعتقاد راسل المختصر بوجود الله ليس له أهمية أو قيمة دِينيّة في حد ذاته. على النقيض من ذلك، فإن الإيمان الدِينيّ بالله بطبيعته يتضمن استجابة عَاطفيّة كما يُحَدِّد العلاقة بين المؤمن والله.

الإيمان بالله ليس هو الإيمان الافتراضي بوجود الله.

ومع ذلك، ثمة علاقة حميمة بين الاثنين:

الشخص الذي يؤمن بالله يجب أيضًا أن يؤمن بوجود الله الذي يؤمن به. ومن المثير للاهتمام أن مالكولم نفى أن يكون الإيمان بالله يتضمن اعتقادًا بوجود الله لأنه لم ير أي دور للاعتقاد المُجَرَّد بوجود الله. لكن الاعتقاد بوجود الله، الذي ينطوي عليه الإيمان الدِينيّ بالله، هو في حد ذاته اعتقاد دِينيّ.

يختلف المفكرون الدِينيّون الأوائل الذين كانوا على دراية بالتمييز بين الإيمان بوجود الله والإيمان بالله عن مالكولم حول ما إذا كان الإيمان بالله يعني ضمنًا أو يسمح بطريقة ما بالاعتقاد بوجود الله.

جون كالفين (1509-1564) هو أحد هؤلاء المفكرين الدِينيّين. يُميِّز كالفن في مناقشته بين "نوعين من الإيمان". النوع الأول هو "إذا كان أحد يؤمن بوجود الله، أو يعتبر ما قيل له عن المسيح تاريخاً حقيقياً". النوع الثاني هو "عندما نؤمن ليس فقط بوجود الله والمسيح، بل نؤمن أيضًا بالله والمسيح".

يقول كالفن إن النوع الأول "ليس له أي أهمية". إنه يُعقد "مع الشياطين". إشارة كالفن هي إلى يعقوب 2: 19، حيث يقول يعقوب: "أنت تؤمن أن الله واحد؛ والمسيح واحد". أحسنت. حتى الشياطين يؤمنون ويقشعرون". أما النوع الثاني فهو

"لا يقتصر فقط على اعتبار كل ما هو مكتوب أو يقال عن الله والمسيح صحيحًا، بل أن نضع كل رجائنا وثقتنا في إله واحد وفي المسيح". وكان كالفن، على عكس مالكولم، واضحًا في أن الشكل المهم دِينيًا من الإيمان، الإيمان بالله (أو، بالنسبة لكالفن، بالله والمسيح) يستلزم أو لابد أن يشتمل على الإيمان بوجود الله (والمسيح).

إن الاعتراف بالفرق بين الإيمان بوجود الله والإيمان بالله ذاته أقدم من كالفن ومن مدرسة الإصلاح. يمكننا أن نجد أحد أشكاله في عظة ألقاها مجهول في القرن الثاني عشر في العُصُور الوسطى؛ فهو يقدم ثلاث طرق لفهم العقيدة أو الإيمان. وفي إحداها، يُفرِّق نظام التمييز الثلاثي الذي يقدمه بين credere Deo (الإيمان بما يقوله الله أو يكشفه لنا في آياته)، وcredere Deum (الإيمان بأن الله موجود)، و credere Deum (الإيمان بالله ذاته)، والذي يتضمن، كما يقول الداعية المجهول، الاعتراف بأن "الله رب كل شيء" وبالتالي وجود الله لا ريب فيه. كما يقول أيضًا، إن الأولين يؤمنون بالنوع الأول، كما أن كل الوثنيين يؤمنون بالنوع الثاني؛ أما النوع الثالث فلا يؤمن به إلا المَسيحيّون الصالحون والمتقين لله والمؤمنون به.

يسمي جوزيف بيبر (1904-1997) هذه الأشكال الثلاثة من الإيمان "جوانب" الإيمان الثلاثة ويلاحظ أن القديس توما الأكويني قد أكَّد على "وحدة الجوانب الثلاثة". يشرح الأكويني ذلك في كتابه الخُلاصَة اللاهوتية، المكتوب في القرن الثالث عشر.

ما يسميه بيبر ثلاثة جوانب من الإيمان يتحدث عنها الأكويني على أنها "ثلاث طرق" للنظر في "موضوع الإيمان" في الإيمان المَسيحيّ. الإيمان، بالنسبة للأكويني، هو في الأساس بالنسبة للمؤمنين "موافقة" على الافتراضات الدِينيّة، ولكن مع ذلك فإن الطرق الثلاث متضمنة في "نفس فعل" الإيمان، و"لها علاقات مُختَلِفة مع موضوع الإيمان"، أي في العلاقة مع الله في النهاية. يختلف الأكويني عن الواعظ المجهول في القرن الثاني عشر لأنه ينكر أن "غير المؤمنين" - "الوثنيين" - يؤمنون بوجود الله (credere Deum)، لأنهم "لا يؤمنون بوجود الله في ظل الظروف التي

يُحدِّدها الإيمان [المَسيحيّ]". "الإيمان بالله (في credere Deum) هو فعل الإيمان "إذا تم النظر إلى موضوع الإيمان بقدر ما يُحرّك العقل بالإرادة".

لذلك، ففي التقليد المَسيحيّ، يتم التعرُّف على الإيمان الدِينيّ بالله على أنه يتضمن أو يحتوي على الاعتقاد بوجود الله، كما هو الحال بالنسبة لكالفن؛ أو يُنظر إلى الإيمان بالله على أنه مُختَلِف عن الإيمان بوجود الله، ولكنه ينطوي على ذلك، كما هو الحال بالنسبة للواعظ المجهول في القرن الثاني عشر؛ أو، كما هو الحال بالنسبة للأكويني، فإن الإيمان بوجود الله يُعترف به كجانبٍ من جوانب الإيمان إلى جانب الإيمان بالله. بهذه الطريقة، أو بتلك الطرق، من المُسلَّم به على نطاق واسعٍ أن الإيمان بالله يتضمن أو يسمح بالاعتقاد بوجود الله. علاوة على ذلك، ينبغي أن نُلاحظ مُعْتقدات أخرى - مُتضمنة أو ضمنية في الإيمان بالله والثقة فيه: الإيمان بأن الله صالح (ومفيد جدًا لخليقته)، والاعتقاد بأن الله قوي (وبالتالي لديه القدرة على فعل الخير)، والاعتقاد بأن الله حكيم (وبذلك فهو بحكمته يفهم ما هو خير لخليقته).

إذن، فالإيمان بالله يتضمن وينطوي داخليًا على أكثر من اعتقاد افتراضي عن الله، ولكن سيكون من الخطأ رؤية الإيمان بالله باعتباره في حد ذاته افتراضًا. تنطبق هذه النقطة على التعبيرات الأخرى عن الإيمان بأشياء أخرى.

يُمْكِن للمرء أن يؤمن بشخص آخر، ولكن بعيدًا عن الأشخاص، كما لاحظ ه ه برايس، يُمْكِن للمرء أن يؤمن بمجموعة متنوعة من الأشياء. ومن بين الأمثلة التي يستشهد بها؛ إيمان المكفوفين بكلبهم المرشد، وإيمان المرء بسيارته، وإيمانه بمؤسسة، مثل الجامعة، أو بنظرية. وكما لاحظ، يُمْكِن للمرء أن يؤمن بعدم شرب الكحول قبل القيادة أو بمراجعة طبيب الأسنان بانتظام. وعلى عكس الاعتقاد الافتراضي، فإن كل هذه المُعْتقدات لها بعد عَاطفيّ ضروري. إن إيمان الأعمى بكلبه المرشد ينطوي على الثقة، وإيمانه بسيارته ينطوي أيضًا على نوع من الثقة. إن إيمان المرء بالجامعة أو النظرية يُجسِّد ويعبر عن شعور مُختَلِف قليلاً، وهو شكل من أشكال الثقة، في حين أن الإيمان بعدم شرب الكحول قبل القيادة والإيمان برؤية طبيب الأسنان بانتظام يُعبِّران عن الالتزام بسياسة أو طريقة سلوك.

الإيمان بالله أمر عَاطفيّ، وتأثيره الخاص هو الثقة. من الناحية التقليدية، وبمعناه ذاته، فإن الإيمان بالله هو الثقة بالله. ويُمْكِن استخدام الاثنين بالتبادل حتى يتمكَّن الأشخاص المتدينون في العديد من السياقات من تأكيد إيمانهم بالله من خلال إعلان إما "أنا أؤمن بالله" أو "أنا أثق بالله". وكذلك الأمر بالنسبة للإيمان بالإنسان.

اعتقد مالكولم أن الإيمان بالله سيتضمن استجابة عَاطفيّة، ولكن ليس بالضرورة الثقة.

بالنسبة لمالكولم فإن الاستجابة العَاطفيّة للإيمان بالله ستكون في نطاق "لا يشمل الثقة فحسب، بل أيضًا الرهبة والفزع والخوف والاستياء وربما حتى الكراهية". على الرغم من أنه من الواضح أن الإيمان بالله "سيتضمن بعض الحالات أو المواقف العَاطفيّة، حيث يكون الله هو موضوعها"، إلا أنه يسمح بأن "تلك المواقف يُمْكِن أن تختلف من الحب التبجيلي إلى الرفض المتمرد". بتسمية "الرفض المتمرد" ربما كان مالكولم يدور في ذهنه إيفان كارامازوف لدوستويفسكي، الذي يقول في فصل من روايته "الإخوة كارامازوف" بعنوان "التمرد" إنه ليس الله الذي لا يقبله، ولكن، كما يقول إيفان، يعتبر "الله" جواز مرور. إن المواقف العَاطفيّة السلبية التي ذكرها مالكولم لا تكاد تكون جزءًا من الإيمان الدِينيّ بالله. إذا اعترف أحد المؤمنين الدِينيّين بأنه أصبح يشعر بالاستياء من الله (على سبيل المثال، بعد بعض الأزمات في حياته)، فقد يأسف المؤمنون الآخرون على فقدان ذلك المؤمن إيمانه. إن الفزع والاستياء والكراهية هي حالات عَاطفيّة، وإذا كانت جزءًا من اعتقاد الفرد أو مصاحبة له، فإن اعتقاد المرء لن يكون مُجَرَّد اعتقاد غير مبال بوجود الله (مثل اعتقاد برتراند راسل)، ولكن من الأفضل أن يُفهم على أنه اعتقاد بوجود الله. يقترن باستجابة عَاطفيّة سلبية تجاه الله، على عكس الإيمان بالله.

وهنا فقط يجب أن نلاحظ الغموض الذي يُصاحب معنى "الإيمان" ويُرافقه. من ناحية، فهو يعني الإيمان بالمعنى العَاطفيّ. وبهذا المعنى، عندما يتعلق الأمر بالإيمان بالله (أو بشخص ما)، فهو ثقة بالله (أو بذلك الشخص). ومن ناحية

أخرى، يُمْكِن أن يعني الإيمان المُجَرَّد بوجود الله، أو شخص أو كائن أو شيء، كما هو الحال عندما يؤمن المرء بالسحرة أو الأشباح. يُمْكِن استغلال هذا الغموض لإحداث تأثير مثير للسخرية.

عندما سُئل صامويل تايلور كوليريدج عما إذا كان يؤمن بالأشباح، أجاب:

-"لا أؤمن بذلك. أنا أعرفهم جيدًا. أعرفهم حق المعرفة!"

وفي حالة أخرى، سُئل أحد الدونات الإنجليز عما إذا كان يؤمن بالمعمودية.

وكان جوابه:

-"أؤمن بها؟ لقد رأيت ذلك يحدث بالفعل."

فيما يتعلق بمسألة الإيمان بالله، يجب أن نلاحظ أن "الاعتقاد بوجود الله" بمعناه العَاطفيّ المتمثل في الثقة بالله مرادف لـ "الإيمان بالله" وعلى عكس "الإيمان بوجود الله" لا يوجد أي غموض يكتنف "الإيمان بالله". لأن الإيمان العَاطفيّ بالله هو الإيمان بالله، فمن المفيد أن نشير إليه على أنه الاعتقاد/الإيمان بالله.

ومع ذلك، نظرًا لأن عبارة "الإيمان بالله" غامضة بهذه الطريقة بما يكفي، فيُمْكِن فهمها على أنها تعني ببساطة الإيمان بوجود الله. وهذه هي الطريقة التي فهمها الفلاسفة في كثير من الأحيان (كما كان نورمان مالكولم على علم بذلك على سبيل المثال).

في نهاية المطاف، فإن استنتاج الحُجَج المُخْتَلِفة لوجود الله (حجة أنسلم الوجودية، وحجة الأكويني الكونية، وحجة ويليام بالي الغائية) هو أن الله موجود، والاعتقاد بأن مثل هذه الحُجَج، إذا كانت سليمة، سوف تبررها حقيقة الإيمان بوجود الله.

ويبقى أنه على النقيض من الإيمان المُجَرَّد بوجود الله، هناك الإيمان الدِينيّ بالله وهو الثقة العَاطفيّة بالله، والاعتقاد أو الإيمان بالله.

في الوقت نفسه، يجب علينا إدراك أن المؤمنين الدِينيّين المؤمنين لا ينكرون وجود

الله، بل إن إيمانهم العَاطفيّ بالله يتضمن الإيمان بوجود الله، بالإضافة إلى المُعْتقدات الضمنية بأن الله صالح وقوي وحكيم. علاوة على ذلك، فإن المؤمنين الدِينيّين في تقاليد الديانات الإبراهيمية الثلاثة لديهم مُعْتقدات مستقلة عن الله. ففي التقليد المَسيحيّ، على سبيل المثال، يُعتقد أن يسوع المسيح هو ابن الله وأنه واحد من ثلاثة مع الآب والرَوْحُ القُدُس.

في الفَصْل السابق رأينا كيف أن العقائد والاعترافات بالإيمان تتكون من مُعْتقدات افتراضية أو تجسدها بشكل صريح ولاحظنا ملاحظة سميث بأن التعبير الأساسي عن الإيمان في المَسيحيّة كان في تأكيد العقيدة الافتراضية.

ومع ذلك، فإن تداخُل المُعْتقدات الافتراضية، والإيمان العَاطفيّ بالله، قد يكون أكثر دقة وتعقيدًا مما رأيناه حتى هذه اللحظة.

يلاحظ جون بيلي أنه "في قانون إيمان الرسل وقانون الإيمان النيقاوي، لا نعترف بإيماننا بأن بعض الأشياء صحيحة عن الله والمسيح والرَوْحُ القُدُس، ولكن إيماننا بالله والمسيح والرَوْحُ القُدُس."

يبدأ قانون إيمان الرسل بعبارة "أؤمن بالله الآب ضابط الكل..." ويستمر بعبارة "أؤمن بيسوع المسيح..." و"أؤمن بالرَوْحُ القُدُس...". بينما يبدأ قانون الإيمان النيقاوي بعبارة "نؤمن بإله واحد، الآب ضابط الكل..." ويستمر بعبارة "نؤمن برب واحد، يسوع المسيح..." و"نؤمن بالرَوْحُ القُدُس...". دون إنكار أن الإيمان بالله، والثقة بالله الواحد، هو أمر ذو أهمية دِينيّة أساسية في العقيدة المَسيحيّة، يجب أن نلاحظ أنه على الرغم من ملاحظة بيلي، فإن قانون الإيمان يحتوي بوضوح إلى حد ما على عبارات حول الاعتقاد الافتراضي. وذلك على الرغم من أن قانون الإيمان يبدأ ويستمر بتأكيد "أنا أؤمن بـ..." (قانون الرسل) أو "نؤمن بـ..." (قانون الإيمان النيقاوي). "الإيمان بـ"، كما رأينا، غامض: فهو يعبر بمعنى ما عن إيمان عَاطفيّ، ولكنه يعبر بمعنى آخر عن اعتقاد بوجود افتراضي. لذلك يُمْكِن قراءة عبارة "أنا أؤمن بالله الآب القدير" (عقيدة الرسل) على أنها "أؤمن بالله، الآب القدير موجود"

بدلاً من "أنا أؤمن بالله الآب القدير وأثق به". وبعيدًا عن هذا الغموض، يجب أن نُلاحظ الإضافة التي تلي عبارة "أنا أؤمن بالله"، أي "الآب ضابط الكل". حتى لو كانت عبارة "أنا أؤمن بالله، الآب القدير" تُقرأ في إيمانها العاطفيّ، فإن هذا التناسب يعادل أو يعبر عن افتراضات "الله هو الآب" و"الله قدير". والصيغة الإضافية في قانون إيمان الرسل، والتي تتبع مباشرة "الآب القدير"، "خالق السماء والأرض"، تُعادل بالمثل اقتراحًا أو تُعبِّر عنه. تنطبق هذه النقطة أيضًا على الإيمان المؤكد بيسوع المسيح في قانون إيمان الرسل وأنه "ابنه الوحيد ربنا". فيما يتعلق بقانون الإيمان النيقاوي، فإنه يحمل المُعْتقدات المؤكدة بالله، وبيسوع المسيح، والرَوْحُ القُدُس، وكلها متبوعة بالإيجاب والقَبول.

ومع ذلك، بالنيابة عن بيلي، يُمْكِن القول أن عقائد الرسل وقانون الإيمان النيقاوي، في أشكالها الأساسية، كما أكد بيلي، هما اعتراف بالإيمان بالله والمسيح والرَوْحُ القُدُس، حتى مع مؤيديها. بمعنى أنه يُمْكِن القول إنها اعتراف بالثقة في الله والمسيح والرَوْحُ القُدُس في أدق التفاصيل، على عكس اعتراف المُعْتقدات بأن بعض الأشياء صحيحة عن الله والمسيح والرَوْحُ القُدُس. ومع ذلك، فإن هذا الرد يدعو إلى التساؤل عما إذا كان المحتوى المقترح للإيجابيات والقبول قد تم تأكيده على أنه صحيح في قوانين الإيمان. من المؤكد أن العديد من الذين يَتْلُون قوانين الإيمان طقوسيًا يفهمون أنفسهم على أنهم يؤكدون أن الله هو الآب القدير وخالق السماء والأرض (عقائد الرسل وعقيدة نيقية)، ويؤكدون أن يسوع المسيح هو ابن الله الوحيد (عقائد الرسل وعقيدة نيقية)، و إذ يؤكد أن الرَوْحُ القُدُس هو الرب المحيي، المنبثق من الآب والابن (قانون الإيمان النيقاوي).

هناك المزيد من العوائق أمام القراءة غير المقترحة تمامًا لقانوني الإيمان. وفي قانون إيمان الرسل تأكيد على الإيمان "بالكنيسة المُقَدَّسة الجامعة، وجماعة القديسين، ومغفرة الخطايا، وقيام الجسد، والحياة الأبدية". كل هذه المُعْتقدات، باستثناء الأولى ربما، لا يُمْكِن قراءتها على أنها تعبيرات عن الثقة، بالمعنى الذي يُمْكِن للمرء أن يثق

فيه بالله أو بشخص ما. بطريقة مباشرة، ما يتم تأكيده في هذا الجزء من قانون إيمان الرسل هو الإيمان بوجود شركة القديسين، وغفران الخطايا، وقيامة الجسد، والحياة الأبدية - وأنها حقيقية وموجودة. وقد حدَّد جون كالفن في تعليقه على قانون إيمان الرسل بوضوح الطبيعة الافتراضية لهذه المُعْتقدات. فقال فيما يتعلق بالإيمان بقيامة الجسد: "نحن نؤمن بقيامة الجسد، وأنه "سوف تقوم أجساد الناس في نفس الوقت من الفساد إلى النقاء، ومن الموت إلى الخلود." يوضح كالفن أن هذا الإيمان (وكذلك الإيمان بغيره) يأخذ شكلاً افتراضيًا.

بالإضافة إلى ذلك، تحتوي كلا العقيدتين على عبارات كاملة مستقلة تُعبِّر بوضوح عن البيانات المُقترِحة والدَالَّة. في قانون إيمان الرسل، على سبيل المثال، "هو [يسوع المسيح] مولود بقوة الرَوْحُ القُدُس وولد من مريم العذراء" و"وفي اليوم الثالث قام". على سبيل المثال، في قانون الإيمان النيقاوي: "وسيأتي [يسوع المسيح] أيضًا في عز مجده ليدين الأحياء والأموات، ولن يكون لملكه نهاية" و"هو [الرَوْحُ القُدُس] تكلم عن الأنبياء." لا يُمْكِن أن تبدأ هذه العبارات الافتراضية بعبارة "أنا/نحن نؤمن بذلك"، ولكن فقط بعبارة جازمة.

كان بيلي بالطبع على علم بالمحتوى المقترح للعقيدتين. لكنه قال: "من الواضح أن عُنْصُر الالتزام هنا له الأسبقية على عنصر الموافقة". قد يكون بيلي على حق. وهو يتوافق مع ادعاء بيلي بإضافة أنه إلى حد ما يتم تنفيذ عنصر الالتزام عن طريق الموافقة الافتراضية. وسنتذكر أن سميث قد حدد الموافقة على العقيدة الافتراضية كتعبير أساسي عن الإيمان المَسيحيّ.

هناك إذن سؤال حول الدور الدِينيّ للإيمان باعتباره إيمانا بالله، وثقة بالله، وعلاقته بدور الإيمان كاعتراف بمُعْتقدات افتراضية عن الله، ليس فقط في التقليد المَسيحيّ ككل، بل حتى في عقائد الرسل ونيقية.

يُحَدِّد مارتن بيبر (1878-1965) شكلين أساسيين من الإيمان: إيمونه (الثقة) وبيستيس (الاعتقاد بأن شيئًا ما صحيح). الإيمونه، كالثقة في الله، أمر أساسي في

التقليد اليهودي، بالنسبة لبيبر، وبيستيس، كمُعْتقدات - أي الاعتقاد بوجود الله، في التقليد المَسيحيّ.

يُعلِّق جوزيف بيبر على "نمطي الإيمان" لبيبر بأن أحدهما (بيستيس) "يعتمد حصريًا على الاعتقاد بأن الافتراضات صحيحة" بينما الآخر (إيمونه) "يؤكد علاقة الثقة بالله كشخص". ويقول: "إن المفهوم المَسيحيّ للإيمان... يشمل بوضوح كلاً من العنصر المادي" أو الافتراضي "والعنصر الشخصي" أو الثقة في الله.

بينما يجد سميث، كما رأينا في الفَصْل الثاني، في معنى "الإيمان" في القرون الوسطى، كما الترجمة الإنجليزية للعقيدة، محتوى عَاطفيًا يتجاوز الموافقة الفكرية على الافتراض، ويلاحظ بيلي، كما أشرنا في الفَصْل السابق، أنه عندما اعترف المَسيحيّون الأوائل بأن "يسوع المسيح هو الرب" فقد كانوا يُعبِّرون على مستوى أعمق عن ثقتهم، تمامًا كما يجد تعبيرًا عن الثقة في قانون إيمان الرسل وقانون الإيمان النيقاوي. على الرغم من أن بيبر رأى أن الإيمونه مُتجذِّرة بشكل أعمق في التقاليد اليهودية عن بيستيس باعتبارها أكثر مَسيحيّة، إلا أنه لم يعتقد أن نمط الإيمان اليهودي كان يهوديًا حصريًا أو أن الوضع المَسيحيّ كان مَسيحيًا حصريًا. وقال إن الوضعين "يُكيِّف أحدهما الآخر"، وكل منهما "مد جذوره إلى المعسكر الآخر".

في التقاليد اليهودية والمَسيحيّة، وكذلك في الإسلام، هناك دور للإيمان باعتباره الإيمان بالله والإيمان باعتباره مُعْتقدات افتراضية حول الله والمسائل العقائدية، وهما نوعان من الإيمان يسميهما بيبر إيمونه وبيستيس. إن نوعي الإيمان مختلطان وربما متكاملان في التقاليد الثلاثة. وكما سمح بيبر، وهو يتأمل التقاليد اليهودية والمَسيحيّة، فإن كلاً من هذين النوعين من الإيمان موجود في كلا التقليدين. في التقليد المَسيحيّ، يعتبر الإيمان، باعتباره الإيمان بالعقائد المعترف بها، والاعتقاد بصحتها، أمرًا أساسيًا في عقائد المَسيحيّة واعترافاتها. ومع ذلك، فإن الإيمان بالله، الإيمان بالله، هو أساس علاقة الإيمان بالله، وهي العلاقة التي تحددها الثقة التي هي الجوهر العَاطفيّ للإيمان بالله، وليس الاعتراف بالمُعْتقدات العقائدية.

المراجع

Thomas .St of Writings Basic in ,*Theologica Summa* ,Aquinas Thomas .St .(1945 ,House Random :York New) ,Pegis .C Anton .ed ,vols 2,*Aquinas*

John Baillie, *The Idea of Revelation in Recent Thought* (New York: ColumbiaUniversity Press, 1956).

Martin Buber, *Two Types of Faith*, trans. Norman P. Goldhawk (New York:Harper & Row 1961).

John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*-1536, in *John Calvin: Selectionsfrom His Writings*, ed. John Dillenberger (n.p.: Scholars Press, 1975).

Fyodor Dostoyevsky, *The Brothers Karamazov*, trans. David Magarshack(Baltimore MD: Penguin Books, 1958).

Norman Malcolm, "Is It a Religious Belief that ﷻGod Exists'?" in *Faith and thePhilosophers*, ed. John Hick (New York: St. Marin's Press, 1964).

Josef Pieper, *Belief and Faith: A Philosophical Tract*, trans. Richard and ClaraWinston (New York: Random House, 1963).

H. H. Price, *Belief* (London: George Allen & Unwin and New York: HumanitiesPress, 1969).

Bertrand Russell, "My Mental Development," in *The Basic Writings of BertrandRussell 1903-1959*, ed. Robert E. Egner and Lester E. Denonn (New York:Simon and Schuster, 1961).

Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief* (Princeton NJ: Princeton University Press, 1979).

الفصل الخامس

الاعتقاد الضمني

الخُلاصَة

"الاعتقاد الضمني" له معنى عادي ومعنى لاهوتي. إن اهتمام هذا الفَصْل ينصب على معناه اللاهوتي، الذي طوَّره القديس توما الأكويني بشكل جذري. تمت مناقشة توضيح هذا المعنى من قبل المفكر الكاثوليكي إف سي كوبليستون، كما تمت مناقشة الفكرة ذات الصلة بـ "المَسيحيّ المجهول" التي طوَّرها اللاهوتي الكاثوليكي كارل رانر، وفكرة اللاهوتي الكاثوليكي الآخر إيف كونجار حول الرغبة الضمنية في تنفيذ مشيئة الله.

الكلمات الدَالَّة

• القديس توما الأكويني • إف سي كوبليستون • كارل رانر • مَسيحيّ مجهول • إيف كونجار

بالنسبة للإيمان أو الاعتقاد/الإيمان بالله والثقة به، كما أشرنا في الفَصْل السابق؛ فكل منها يتضمن الإيمان بوجود الله وصلاحه وقوته وحكمته. هذه المُعْتقدات الدِينيّة الضمنية المُتعلِّقة بصلاح الله وقوته وحكمته هي جزء لا يتجزأ من مبدأ الإيمان بالله. وقلنا إنها ضمنية في الإيمان بوجود الله أو الإيمان به في ذاته. وبدونها سوف تفشل الثقة في الله. ومع ذلك، قد لا يتم ذكرها أو حتى تحديدها بوضوح من قبل المؤمنين الذين يؤمنون بالله. وبهذا المعنى فإنهم لا يعرفونها حق المعرفة. ومع ذلك، إذا طُلب من هؤلاء المؤمنين في بيئة دِينيّة التأكيد على وجود إله أو أنهم يؤمنون بأن الله صالح وقوي وحكيم، فإنهم سيفعلون ذلك بأريحية. وبمعنى "الاعتقاد الضمني" الذي استخدمناه في مناقشتنا للإيمان أو الإيمان بالله، لا توجد عادةً صعوبة في إدراك المرء لما يؤمن به ضمنيًا. مثل هذه المُعْتقدات الضمنية ضمنية ولكن يتم التعرف عليها بسرعة. ويُمْكِن القول إن هذا المعنى لـ "الاعتقاد الضمني" هو معناه العادي. هناك أيضًا إحساس لاهوتي بـ "الاعتقاد الضمني"، وهذا المعنى هو موضوع هذا الفَصْل.

في كتابه "الخُلاصَة اللاهوتية"، يَطْرَح القديس توما الأكويني السؤال "هل يجب على الإنسان أن يؤمن بأي شيء صراحةً؟"

ويقول في رده:

فيما يتعلق بالنقاط الأساسية أو بنود الإيمان [مثل الإيمان بالله مُثَلَّث الأقانيم] يجب على الإنسان أن يؤمن بها بوضوح، تمامًا كما يجب أن يكون الإيمان؛ أما نقاط الأخرى [مثل أن إبراهيم كان له ابنان وأن داود هو ابن يسى]، فلا يلزم الإنسان أن يصدقها صراحة، بل ضمنيًا فقط، أو أن يكون مستعدًا لتصديقها. لأنه على استعداد لتصديق ما ورد في الكتب الإلهية.

ومع ذلك، عندما يستمر الأكويني في إثارة السؤال التالي:

"هل من الضروري لخلاص الجميع أن يؤمنوا صراحةً بسر المسيح؟" يجيب أنه

ليس كذلك. ويكفي أن يؤمن البعض إيمانا ضمنيًا فقط، مع أن سر تجسد المسيح هو أحد بنود الإيمان. الجميع "مُلزَمُون" بتصديق بنود الإيمان بشكل صريح - إنه مطلوب دِينيًا من الجميع أن يؤمنوا بها بشكل صريح - ولكن مع ذلك، لا يجب على الجميع تصديقها بشكل صريح من أجل الحصول على الخلاص.

يقول الأكويني: "بعد أن ظهرت النعمة [من خلال الكتاب المُقَدَّس]، أصبح المتعلمون والبسطاء ملزمين بالإيمان الصريح بأسرار المسيح".

إلا أن أحد "الاعتراضات" التي يتناولها هو أن "كثير من الأمم نالوا الخلاص بخدمة الملائكة ولم يكن لديهم إيمان صريح ولا ضمني بالمسيح إذ لم ينالوا أي شهادة" وفي رده على هذا الاعتراض لا ينكر الأكويني أن الإيمان بالمسيح ضروري للخلاص، لكن يُسمَح للبعض بالخلاص بالإيمان الضمني بالمسيح. ويؤكد أن العديد من الأمم "تلقّوا شفاعة المسيح" ويستشهدون بأيوب الذي قال "علمت أن فاديّ حيّ" (أيوب 19: 25). فبالنسبة لهم؛ الإيمان الصريح مطلوب. ومع ذلك، فإنه يقر أيضًا بأن بعض الأمم الذين لم يتلقوا إعلانًا عن المسيح قد نالوا الخلاص من خلال إيمانهم الضمني. يقول: "أما إذا كان البعض قد خلصوا دون أن ينالوا أي إعلان، فهم لم يخلصوا بدون الإيمان بشفاعة الوسيط، لأنهم وإن لم يؤمنوا به صراحة، إلا أنهم كان لديهم إيمان ضمني من خلال الإيمان بالعناية الإلهية".

بهذه الطريقة يسمح الأكويني بالإيمان الضمني بالمسيح قبل زمن المسيح وقبل نزول العهد الجديد. إن توسيع فهمه للإيمان الضمني إلى العالم المعاصر من شأنه أن يسمح للأشخاص الذين لم يتلقوا أي إعلان شخصي أن يكون لديهم إيمان ضمني بالمسيح كوسيط أو إيمان ضمني بالله.

قال كوبلستون (1907–1994)، الذي طبق ضمنيًا نسخة من تمييز الأكويني بين الاعتقاد الصريح والضمني في وقت واحد، إنه على الرغم من عدم وجود "إشارة صريحة ... إلى الواقع الإلهي"، إلا أنه "يميل إلى الاعتقاد بأن الاعتراف بوجود حقيقة إلهية" وأن المُثُل الأخلاقية، باعتبارها امتلاك الفرد للمطالبة المطلقة بالولاء، تظهر

إلى حد ما إحساسًا بالإيمان الروحاني. عند نقطة معينة، يقرر كوبلستون، أن الموقف الأخلاقي للمرء قد يصبح موقفًا دِينيًا، على الرغم من عدم وجود "اعتقاد صريح بواقع إلهي موجود" في الحقيقة، أما عند الأكويني فإن الإيمان بالعناية الإلهية يُصبح إيمانا ضمنيًا بالمسيح.

يُمْكِن مقارنة الإيمان الضمني بهذا المعنى اللاهوتي بتفسير هـ.هـ. برايس الخاص بالاعتقاد اللاواعي، والذي أشرنا إليه في الفَصْل الثاني. إنهما متشابهان في أن المرء قد يكون لديه اعتقاد غير واعي أو ضمني دون الاعتراف به أو القدرة على التعرُّف على الاعتقاد الذي لديه.

ولكن علاوة على ذلك، قد يكون لدى المرء اعتقاد غير واعٍ بمفهوم برايس على الرغم من أنه ينكر بصدق وجود مثل هذا الاعتقاد للآخرين، بل وينكره على نفسه كذلك.

ليس من الواضح ما إذا كان الأكويني يعتقد أن إنكار الإيمان الضمني للفرد - باستخدام مثال الأكويني سيكون إنكارًا لأن إيمان المرء بالعناية الإلهية هو إيمان ضمني بالمسيح - أمر ممكن أثناء التمسُّك بالاعتقاد الضمني. إن معالجة كوبليستون للاعتقاد الضمني تسمح بالإنكار بسهولة أكبر، لأنه قد يكون العديد من الذين لديهم ولاء مطلق لمبدأ أخلاقي يرفضون صراحة الإيمان بالواقع الإلهي. كما أن وجود اعتقاد ضمني لدى المرء مع إنكاره هو ظاهرة يُمْكِن التعرف عليها أكثر لدى المعاصرين لها لدى لاهوتيي العُصُور الوسطى.

***

في الفترة التي سبقت مجمع الفاتيكان الثاني (1962-1965) وما تلاه، كان هناك تفكير كاثوليكي جديد يتعلق بالاعتقاد الضمني. كان أحد المساهمين الرئيسيين في هذا التفكير الجديد هو اللاهوتي كارل رانر (1904-1984).

ساهم رانر في المناقشة اللاهوتية عن تصنيف "المَسيحيّ المجهول". وكان تفكيره كما يلي: الديانات غير المَسيحيّة تشمل "المَعْرِفَة الطبيعية لله". كما أنها تحتوي على "عناصر خارقة للطبيعة ناشئة عن النعمة المعطاة للناس كعطية مجانية من أجل المسيح." يتعرض كل إنسان لتأثير النعمة الخارقة للطبيعة التي من خلالها يتواصل الله مع نفسه، وقد يكون هناك من ينتمون إلى تقاليد غير مَسيحيّة يشاركون في هذه النعمة. ويظل الخلاص "مَسيحيًا على وجه التحديد" بالنسبة لرانر، لأنه "لا يوجد خلاص بدون المسيح". ومع ذلك، يُمْكِن للأفراد في التقاليد غير المَسيحيّة أن يقبلوا ضمنيًا النعمة الممنوحة "لأجل المسيح"، وعلى الرغم من أنهم لا يعلنون وربما لم يسمعوا أبدًا عن تضحية المسيح، إلا أنهم يصبحون بذلك مَسيحيّين مجهولين.

كجزء من تقييمه لآثار الغموض الديني، توصَّل رانر إلى استنتاج مفاده أن الإيمان بالله لا يمكن أن يكون بالغ الأهمية أو مهمًا فقط. ويذكر أن الغموض في الواقع يترك مسألة وجود الله أو عدم وجوده دون إجابة. يرى رانر أنه لو كان للإيمان بالله أهمية بالغة، لكانت الحقائق المتعلقة بالله أكثر وضوحًا بالنسبة لنا. الموقف الذي نجد أنفسنا فيه نقترح أن الحقائق غامضة، وفي الواقع، ليس من المهم جدًا أن نؤمن هنا والآن بوجود الله أو أن نتمتع بأي خير آخر أصبح مُمكنًا (سواء الآن أو لاحقًا) من خلال حياتنا. بعقد مثل هذا الاعتقاد في الوقت الحاضر لتعزيز حجته، فيقدم رانر ثلاث حجج:

(1) هناك حقيقة أن العالم غامض دينيًا [وهو ما يعترف به]. يقترح رانر أن الغموض الذي يحيط بوجود الله وطبيعته هو، في ظاهره، سبب وجيه للاعتقاد بأن الإيمان التوحيدي ليس مهما. لو كان الأمر كذلك، لكانت الحقائق أكثر وضوحا.

(2) كان بإمكان الله أن يخلق عالماً تكون فيه الأدلة واضحة. وبما أنه خلق العالم الحقيقي، وهو عالم فيه غموض وعدم إيمان، فيمكننا أن ننكر ذلك من وجهة نظر الله، فإن العالم الفعلي هو عالم أفضل من العالم الذي تكون فيه الحقائق لا لبس فيها. إذا كان هذا عالمًا أفضل، فمن غير المرجح أن يكون الإيمان بالله مهمًا جدًا.

(3) حتى لو كان العالم الفعلي على قدم المساواة مع عالم كانت فيه الأدلة واضحة، فإن مبدأ تجنب الكوارث على الأقل يكون صحيحًا. وإذا كان هذا صحيحًا، فإن حجب الله "لا يحرمنا من أي خير" إنه أمر ضروري إذا أردنا تجنب الكارثة، على الرغم من أنه يؤدي إلى أن الكثير من الناس لا يحملون معتقدات إيمانية.

إذا كان رانر على حق، فإن الإيمان بالله ليس أمرًا بالغ الأهمية. يُشَكِّل هذا الرأي أيضًا تحديًا كبيرًا للتفسير الأكويني للإيمان. وفقًا للرواية الأكويني، فلا يُسمح بالمغامرة وراء الدليل إلا إذا كان الخيار خيارًا حقيقيًا، أي أن الاعتقاد المعني حي وقسري وبالغ الأهمية. بمجرد أن نعترف بحجة رانر، فإننا نسلم أيضًا أنه من وجهة نظر الله، فإن الإيمان التوحيدي والفوائد المرتبطة بهذا الاعتقاد ليست مهمة – وإذا كانت كذلك، فإن الأدلة ستكون أكثر وضوحًا. تهدف رواية رانر إلى استبعاد الخيارات التافهة، وبينما لم يوجه رانر حجته ضد الأكويني على وجه التحديد، فإن حججه تشير إلى أن الإعتقاد الإيماني تافه، أو على الأقل غير مهم من وجهة نظر الله. هل ينبغي لنا أن نأخذ في الاعتبار حجة رانر؟

هناك سببان وجيهان للاعتقاد بأن رانر قد بالغ في تقدير قضيته.

أولاً، يمكننا أن نتساءل عما إذا كان استنتاجه ينص على أن الغموض الديني يستلزم أن يكون الإيمان بالله غير مهم أو غير بالغ الأهمية. عند التأمل في هذا المعني، يبدو أكثر دقة أن نقول إنه إذا كان الله موجودًا، فإن الإخفاء الإلهي يشير إلى أن الله لا يعتبر أن الإيمان بالله هو أولوية فورية، كما أنه ليس أولوية فورية أن يتمتع الجميع بالخير المخلوق. قد يمكن من خلال مثل هذا الاعتقاد ومن هذا المنظور، أن يظل الإيمان بالله والخير المرتبط بهذا الإيمان مهمًا وبالغ الأهمية، على الرغم من أنه من وجهة نظر الله، ليس من المهم أن يؤمن كل فرد.

الطريقة الثانية للتعامل مع حجة رانر هي التركيز على الطبيعة الذَاتِيّة لاختيار بالغ الأهمية. ربما يكون صحيحًا أنه من وجهة نظر الله، فإن الإيمان التوحيدي ليس

مهمًا، على الرغم من أنه بالنسبة لشخص مخلوق، يمكن أن يظل مثل هذا الاعتقاد بالغ الأهمية. بالنسبة للأفراد الذين يعتبرون أنفسهم جزءًا من التقاليد الدينية، يمكن أن يكون الإيمان بالله أمرًا بالغ الأهمية للأسباب التالية:

(أ) أنه بمثابة رابط لتقاليد غنية في الفلسفة والثقافة؛

(ب) قد يؤدي الاعتقاد إلى تعزيز قدرة الشخص على العيش بشكل أخلاقي؛

(ج) وجود الإيمان يجعل الشخص أيضًا جزءًا من المجتمع؛ و

(د) يمكن أن يؤثر المعتقد أيضًا على حياة الفرد واختياراته ويوجهها. على المستوى الشخصي، يمكن أن يكون الإيمان بالله أمرًا بالغ الأهمية، بغض النظر عما إذا كان الله يعتبر الإيمان الإيماني مهمًا أم لا. تشير هذه الاعتبارات إلى أن الطبيعة البالغة الأهمية للاعتقاد التوحيدي، من وجهة نظر المؤمن، لا ينبغي تقويضها بالغموض الديني. إن التجربة الذَاتِيّة لما هو بالغ الأهمية تثير أيضًا سؤالًا أوسع حول الدرجة التي يمكن أن نثق بها في عواطفنا وانتماءاتنا وميولنا كدليل للحقيقة. يمكن للمرء أن يجادل بأنه نظرا لفرضية الغموض الديني، هناك خطر كبير من الخطأ ويجب على المؤمن ألا يثق في ميوله العاطفية – مثل الميل إلى الاعتقاد بأن الالتزام التوحيدي بالغ الأهمية، أو الميل إلى الاعتقاد بأن المعتقد التوحيدي هو أمر بالغ الأهمية وحقيقي. ويتناول القسم التالي هذه الحجة بمزيد من التفصيل.

يقول جافين دكوستا في تعليقه على فكر رانر إن "الشخص غير المَسيحيّ قد يكون قد قبل بالفعل نعمة الله في أعماق قلبه، ولهذا السبب يقول رانر إنه يُمْكِن اعتبارهم "مَسيحيّين مجهولين". "بالنسبة لرانر" يقول دا كوستا، "لقد استجاب غير المَسيحيّين بشكل إيجابي – ولو بشكل ضمني – لنعمة الله، على سبيل المثال، من خلال الحب غير الأناني للآخر، إذن، على الرغم من أن ذلك غير معروف بشكل مَوْضُوعِيّ، لقد قبل هذا الشخص الله الذي ظهر تاريخيًا ونهائيًا في شخص المسيح" وبهذه الطريقة أصبح مَسيحيًا مجهولاً.

في الرد على الصعوبة التي أثيرت ضد تعريف رانر للمَسيحيّ المجهول - والتي تفصل بشكل خاطئ قبول النعمة عن الاعتراف بالحقيقة - يؤكد دكوستا أن "هناك مواقف تتعارض فيها الأفعال والمُعْتقدات ضد بعضها البعض، غير معروفة للشخص المعني".. في مثل هذه المواقف، قد يحدث قبول ضمني للحقائق على الرغم من المُعْتقدات الكاذبة مَوْضُوعِيًا.

إن فكرة أن المَسيحيّين المجهولين قد يقبلون ضمنيًا الحقائق بينما يعتنقون مُعْتقدات كاذبة - أي يقبلون ضمنيًا الحقائق المَسيحيّة بينما يعتنقون مُعْتقدات غير مَسيحيّة كاذبة - ليست بعيدة جدًا عن فهم برايس للاعتقاد اللاواعي، والذي يسمح للشخص بأن يحمل مُعْتقدا لاواعيًا بينما ينكر بصدق أن يكون لديه اعتقاد غير واعٍ. وهكذا فبالنسبة إلى رانر، يُمْكِن للأفراد سماع الرسالة المَسيحيّة وعدم قبولها - أو إنكارها - ومع ذلك يظلون مَسيحيّين مجهولين بشرط ألا يفهموها حقًا.

سأل كيجي نيشيتاني (1900-1990)، رئيس مدرسة كيوتو في اليابان، رانر عما سيقوله إذا عومل على أنه بوذي زن مجهول. رد رانر بأنه سيتشرَّف، وأن هذا بمثابة تكريم، رغم أنه اضطر إلى اعتبار نيشيتاني مخطئا. ومع ذلك، يتفق نيشيتاني ورانر على شيء واحد: "فيما يتعلق بالوعي الاجتماعي المَوْضُوعِيّ... البوذي ليس مَسيحيًا والمَسيحيّ ليس بوذيًا". علاوة على ذلك، بالنسبة لرانر، يُمْكِن للمرء أن يكون مَسيحيًا مجهولًا بينما يكون بوذيًا من الزن علنيًا. وكما يوضح دكوستا في مناقشته لمثل هذا التبادل، فإن رانر "لا يصدر أي حكم بشأن الفعالية الخلاصية لبوذية زِن"، على الرغم من أن "النقطة الرئيسية" لدى رانر هي أن "النعمة المعطاة من قبل المسيح" قد، ويُمْكِنها بحق أن تكون فاعلة في حياة بوذي الزن.

لاهوتي كاثوليكي آخر ساهم في توسيع فكرة الإيمان الضمني في زمن المجمع الفاتيكاني الثاني، ألا وهو إيف كونغار (1904-1995). يهتم كل من رانر وكونغار بالتحول الضمني إلى الله (أو المسيح). نظرًا لأن القبول الضمني للنعمة يعد أمرًا أساسيًا في تفكير رانر وتصنيفه للمَسيحيّ المجهول، فإن الرغبة الضمنية في التوافق مع إرادة الله في عرض كونغار هي أمر مركزي.

بالنسبة لكونغار، فإن الإيمان الصريح بالمسيح ليس مطلوبًا لخلاص أولئك الذين "لم يلتقوا ولم يسمعوا ولم يفهموا" رسالة الإنجيل. إن التوصُّل إلى مثل هذا الفهم يتضمن أكثر من مُجَرَّد قراءة أو سماع بيان واضح للرسالة. يجب أن يتم التسليم بالرسالة.

بالنسبة لأي شخص لم يتلق حقًا رسالة الإنجيل بهذه الطريقة، فإن الرغبة الضمنية في تنفيذ مشيئة الله موجودة في محبة الله، بالنسبة لكونغار، ويُمْكِن للمرء أن يحب الله من خلال محبة جاره. علاوة على ذلك، يُمْكِن التعبير عن حب الجار في التكريس لمثل هذا "المطلق المتسامي" مثل السلام أو العدالة أو الأخوة إذا كان التفاني هو حب بذل الذات الذي يُجَسِّد التحوُّل من الذات إلى الجار. إن الأهمية الدِينيّة التي يراها كونغار في التفاني غير الأناني للمطلق المتعالي لها ذات الأهمية التي يراها كوبليستون في الولاء المطلق للمثل الأخلاقي.

بالنسبة للأكويني، فقط أولئك الذين لم يتلقوا إعلانًا عن المسيح يُمْكِنهم أن يكون لديهم إيمان ضمني بالمسيح.

بالنسبة لرانر، فقط أولئك الذين لم يفهموا الرسالة المَسيحيّة حقًا ثم رفضوها يُمْكِنهم قبول النعمة المعطاة من قبل المسيح ضمنيًا ويصبحون مَسيحيّين مجهولين.

بالنسبة لكونغار، فإن الرغبة الضمنية في تنفيذ مشيئة الله مع عدم الإيمان بالله هي رغبة خلاصية فقط إذا لم يتم سماع رسالة الإنجيل حقًا. ومع ذلك، إذا تم الاعتراف بالإيمان الضمني بالله أو المسيح، على أنه إيمان عَاطفيّ وإن كان ضمنيًا، أو رغبة ضمنية في فعل مشيئة الله، على أنه ينطبق على المعاصرين، فقد يكون العديد من المعاصرين مؤمنين أو أتباعًا ضمنيين أو غير واعيين للمَسيحيّة. ليس كل غير المؤمنين الصريحين مؤهلين، لكن الكثير ممن يؤمنون فقط بالعناية الإلهية أو بعض المظاهر الروحية الأخرى قد يتأهلون كمؤمنين ضمنيين بالله أو المسيح، كما هو الحال مع العديد من الملتزمين بالمثال الأخلاقي المُطْلَق، على الرغم من الإنكار العلني للمُعْتَقد الدِينيّ.

وبالمثل، فإن العديد ممن يحبون بإيثار أو ألزموا أنفسهم برعاية السلام أو العدالة أو الأخوة قد يوصفون بأنهم أتباع مَسيحيّون غير واعين، على الرغم من الإنكار الصريح مرة أخرى. كان الأكويني وكوبليستون ورانر وكونغار لاهوتيين مَسيحيّين وقدَّموا طرقًا ضمنية لقبول المَسيح أو المَسيحيّة. ومع ذلك، كما رأى نيشيتاني، هناك مجال مفاهيمي للمفكرين الدِينيّين في التقاليد الأخرى لتقديم إمكانية أن يكون الأفراد خارج تقاليدهم مؤمنون ضمنيًا أو أتباع لتقاليدهم.

من خلال قصر اهتمامنا على الإيمان الضمني بمعناه اللاهوتي، بدلاً من القبول الضمني للنعمة والرغبة الضمنية في فعل مشيئة الله، فإننا مدعوون إلى الحكم بأنه ليس كل أشكال الإيمان تصدر في تعبير واعٍ وصريح عن الاعتقاد أو حتى تلك الإمكانية. قد يكون أحد أشكال الاعتقاد الدِينيّ هو الاعتقاد الضمني.

المراجع

St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, in *Basic Writings of St. Thomas Aquinas*,2 vols, ed. Anton C. Pegis, (New York: Random House, 1945).

Yves Congar, *The Wide Word, My Parish*, trans. Donald Attwater (London:Longman & Todd; Baltimore MD: Helicon Press, 1961).

F. C. Copleston, *Religion and Philosophy* (Dublin: Gill & Macmillan, 1974). Gavin D'Costa, *Theology and Religious Pluralism* (Oxford: Basil Blackwell, 1986).Karl Rahner, *Theological Investigations*, vol. 5 (Baltimore: Helicon Press; London: Darton, Longman & Todd, 1966).

الفصل السادس

الإيمان والمَوْضُوعِيّة

الخُلاصَة

في القرن التاسع عشر، رسم سورين كيركجارد في كتابه "ملحق ختامي غير علمي" تمييزًا جذريًا بين البُعد المَوْضُوعِيّ للإيمان وبُعده الذَاتِيّ، بين ما يُعتقد وكيف يُعتقد. يُعالج هذا الفَصْل ذَاتِيّة الإيمان كما يعرضها كيركجارد. من خلال صوته المستعار تحت اسم يوهانس كليماكوس، يُعرّف كيركجارد الحقيقة والإيمان على أنهما شعور داخلي عَاطفيّ يحتضن عدم اليقين المَوْضُوعِيّ. وفي عمل آخر باسم مستعار، يناقش "الخوف والرعدة"، والذي تمت مناقشته أيضًا في هذا الفَصْل، ويقدم فهمًا آخر للإيمان ومتطلباته الذَاتِيّة. في الخوف والرعدة، تتماشى الذَاتِيّة مع العاطفة والالتزام بالثقة.

الكلمات الدَالَّة

• سورين كيركجارد • "ملحق ختامي غير علمي" مقابل "الخوف والرعدة" • اختبار إبراهيم للإيمان • حواس "الحقيقة"

إن موضوع إيمان القديس توما الأكويني هو الله. على الرغم من وجود جوانب أو أنماط مُختَلِفة للإيمان، إلا أن الله هو الهدف لكل منها. يقول سورين كيركجارد (1813–1855) في كتابه (ملحق ختامي غير علمي) أن "موضوع الإيمان ليس عقيدة"، بل "واقع المعلم، وأن المعلم موجود بالفعل" وأن "المَسيحيّة... ليست عقيدة بل حقيقة" و"أن الله موجود." لكن كيركجارد يُميِّز، على لسان يوهانس كليماكوس، الاسم المستعار له كمؤلف لكتابه "ملحق ختامي غير علمي"، بين مَوْضُوعِيّة الإيمان وذَاتِيّته. يقول كيركجارد، أو بالأحرى كليماكوس، "من الناحية المَوْضُوعِيّة، يتم التركيز على ما يقال"، في حين أنه "من الناحية الذَاتِيّة يتم التركيز على كيفية قوله". أي كيفية الإيمان.

يُركِّز الاهتمام المَوْضُوعِيّ بالإيمان على موضوعه. فهو يسعى إلى التحديد الدقيق لما يجب الاعتقاد به وتقديم الأسباب والدعم لما يعتقده، والسعي إلى إثباته من خلال ما يسميه كليماكوس عملية "التقريب". يُركّز الاهتمام الشخصي بالإيمان على كيفية احتفاظ المرء بالإيمان، وعلى التزامه، وعمق مشاعره، وباستخدام كلمة كليماكوس – وكيركجارد – "شغف" المرء. يقول كليماكوس: "مَوْضُوعِيًا، ما ينعكس هو أن هذا هو الإله الحقيقي؛ أما ذَاتِيًا فهو أن يربط الفرد نفسه بشيء ما بحيث تكون علاقته في الحقيقة علاقة إلهية." ويتساءل كليماكوس:

"في أي جانب توجد الحقيقة؟"

بعبارة أخرى: أيهما أهم دِينيًا، المَوْضُوعِيّة أم ذَاتِيّة الإيمان؟

ويشرع كليماكوس في تقديم ما يُمْكِن تسميته بمثال عابد الأوثان:

إذا دخل شخص يعيش في وسط المَسيحيّة، بمَعْرِفَة فكرة الله الحقيقية، إلى بيت الله الحقيقي ويصلي ولكنه يصلي بالكذب، وإذا كان شخص يعيش في أرض عبادة وثنية (أهلها يعبدون الأصنام) ولكنه يصلي بكل صدق نحو الله حسب هواه، على الرغم من أن عينيه تقعان على صورة صنم، فأين يوجد المزيد من الحقيقة؟ ومن

يدعو الله بحق وهو يعبد صنماً؛ والآخر يصلي بالكذب إلى الإله الحقيقي وهو في الحقيقة يعبد وثنًا.

إجابة كليماكوس واضحة بما فيه الكفاية.

قد يبدو الدرس المستفاد من مثال عابد الأوثان الذي قدَّمه كليماكوس مخالفًا للعقيدة والدور الدِينيّ للعقائد والطوائف، لكنه لا يتعارض مع منطق الإيمان، كما ينطبق على الأشخاص وعلى الله. هذا المنطق في تطبيقه الدِينيّ يسمح للأفراد أن يؤمنوا بالله رغم أن لديهم خطأ عن مفهوم الله وأن شخصين من تقاليد دِينيّة مُختَلِفة ولهما مفاهيم مُختَلِفة عن الله قد يكون لديهما الإيمان بنفس الإله. ولهذا السبب يُمْكِن فهم اليهود والمَسيحيّين والمسلمين على أنهم يؤمنون بنفس الإله على الرغم من مفاهيمهم الكاملة المُخْتَلِفة وحتى غير المتوافقة عن الله.

في كتاب "مُلحق ختامي غير علمي"، يُقدِّم كيركجارد في شخصية يوهانس كليماكوس هذا التعريف للحقيقة:

إن عدم اليقين المَوْضُوعِيّ، الذي يتم تثبيته من خلال التملُّك بأكثر المشاعر الداخلية عَاطفيّة، هو الحقيقة، وهي أعلى حقيقة موجودة بالنسبة لشخص موجود.

هذا هو تعريف كليماكوس للحقيقة الذَاتِيّة، الحقيقة التي تنطبق على ذَاتِيّة الإيمان. الحقيقة الكامنة في "الجوهر العَاطفيّ" الناتج عن التمسك بقوة في الإيمان بـ "عدم اليقين المَوْضُوعِيّ" - "ما" هو غير مؤكد في حد ذاته - في جهد مستمر للتملُّك. وهذا التعريف للحقيقة ينطبق أيضًا على الإيمان. حسب كليماكوس، إنه "إعادة صياغة للإيمان".

الإيمان، بالنسبة لكليماكوس، ينطوي على مخاطر. "بدون مخاطرة، لا يوجد إيمان"،

ويقول: "كلما زادت المخاطرة، زاد الإيمان". ويقوم بمعايرة خطر الإيمان مع عدم اليقين بشأن ما يعتقده. كلما زاد عدم اليقين بشأن ما يتمسك به الإيمان، كلما زادت عاطفة الإيمان وزادت ذَاتِيَّته وحقيقته. بالنسبة إلى كليماكوس، يجب على الإيمان المَسيحيّ أن يحتضن في الإيمان أكبر قدر من عدم اليقين، "العبث"، وهو أن "الحقيقة الأبدية قد ظهرت إلى الوجود في الوقت المناسب، وأن الله قد جاء إلى الوجود، ووُلِد، ونشأ، وما إلى ذلك، وأنه لا يمكن أن يكون قد جاء إلى الوجود، وقد ولد، ونشأ، وما إلى ذلك أو أنه يأتي إلى الوجود كإنسان فردي بما يتناقض مع الأبدي زمنيا." وعلى حد تعبير كليماكوس، فإن العبث "يحتوي على التناقض القائل بأن الشيء الذي لا يُمْكِن أن يتحقَّق تاريخيًا إلا في معارضة مباشرة لكل الفهم الإنساني قد أصبح تاريخيًا بالفعل". يولد إيمان كليماكوس – الإيمان المَسيحيّ، وهو موضوع كليماكوس – من التوتر المتفاعل بين العاطفة اللامتناهية المتمثلة في التمسُّك بالاعتقاد بالسخافة وعدم اليقين المَوْضُوعِيّ للسخافة. ولو كان وجود الله مستحيلاً، لكان الإيمان ذاته مستحيلاً.

***

وبالمثل، بالنسبة لكليماكوس، فإن النهج المَوْضُوعِيّ للإيمان أمر مستحيل.

إنه يتخيل "رجلاً يريد أن يكون لديه الإيمان، لكنه يريد أن يُطمئن نفسه بمساعدة المداولات المَوْضُوعِيّة ومحاولات التقريب". ومن خلال أفكاره، "تُصبح السخافة شيئًا آخر". وبينما يبني قضيته على ما يعتقده، يصبح الأمر محتملاً، وأكثر احتمالًا، وحتى "محتملاً للغاية". يصبح التصديق آمنًا وهو يجعلنا الآن مستعدين للتصديق. ولكن الآن، كما يقول كليماكوس، أصبح من المستحيل تصديقه، لأن ما هو محتمل ومحتمل للغاية، ما "يكاد المرء أن يعرفه أو يعرفه جيدًا" لا يُمْكِن للمرء أن يُصدِّقه – والعبث هو ما "لا يُمْكِن إلا أن يصدقه". بالنسبة إلى كليماكوس، أولئك الذين يبحثون عن أسباب تُدعِّم مُعْتقدهم، أو يعتقدون أنهم يعرفون أن ما يعتقدون أنه

صحيح، يؤمنون بمَوْضُوعِيّة وليسوا مَسيحيّين حسب الإيمان المَسيحيّ، على الرغم من أنهم قد يكونون أعضاء في وضع جيد في العالم المَسيحيّ.

قدَّم كيركيجارد بأصواته المُخْتَلِفة بأسماء مستعارة أكثر من فهم لطبيعة الإيمان ومتطلباته.

تتعارض الذروة في "مُلحق ختامي غير علمي" مع الجهود المبذولة لإثبات وجود الله. وهو يرى مثل هذه الجهود بمثابة "تقريبات" تسعى إلى تقليل مخاطر الإيمان وبالتالي تتعارض مع الإيمان. ولكنه علاوة على ذلك، يرى أن الإيمان ومَعْرِفَة الله أمران متضادان.

يُمْكِن للمرء أن يتفق مع كيركجارد، أو كليماكوس، على أن ذَاتِيّة الإيمان أكثر أهمية دِينيًا من مَوْضُوعِيّة الإيمان دون تفسير الذَاتِيّة كما يزعم كيركجارد من خلال شخصية يوهانس كليماكوس. إذا فُهمت ذَاتِيّة الإيمان على أنها ثقة بالله، فسيبقى أنه حتى لو كان من الممكن أن يعرف المرء الله من خلال الوحي أو الخبرة الدِينيّة، وحتى لو كان صلاح الله وقوته وحكمته معروفًا، فستكون هناك حاجة إلى تأثير الإيمان العَاطفيّ.

في "الخوف والرعدة"، الذي كتبه كيركيجارد تحت الاسم المستعار يوهانس دي سيلينتيو قبل أن يكتب "ملحق ختامي غير علمي"، كان الاهتمام بطبيعة الإيمان ومتطلباته، كما هو الحال في "ملحق ختامي غير علمي"، لكن الإيمان يُعرض بشكل مُخْتَلِف. لا يقدم يوهانس دي سيلينتيو تعريفًا للإيمان كما يفعل يوهانس كليماكوس؛ وبدلاً من ذلك، باستخدام إبراهيم - الذي يتحدث إليه الله والذي يتحدث إليه - كنموذج للإيمان، يُقدِّم يوهانس دي سيلينتيو الإيمان ومتطلباته من خلال إعادة سرد قصة إبراهيم واختبار إيمانه على جبل المريا (تكوين 22:1-13).

في العرض الذي قدمه يوهانس دي سيلينتيو، كان لإبراهيم "إيمان بفضل العبث". "ملحق ختامي غير علمي" و"الخوف والرعدة" يشتركان في فئة العبث، ولكن ليس

بمعنى المصطلح. في "الخوف والرعدة"، العبث يتجاوز "المجال الصحيح للفهم". إنه أمر يتجاوز الفهم البشري وما يُمْكِن فهمه، ولكن لا يُمْكِن تعريفه على أنه "تناقض". إن جوهر إيمان إبراهيم هو الثقة. وإيمانه يقين. في عرض يوهانس دي سيلينتيو، لو كان إبراهيم قد شك في أنه لن يكون شاهداً للإيمان؛ فإن هذا الفهم عن طريق اللخوف والارتعاد للإيمان يتوافق مع فهم يسوع للإيمان في العهد الجديد عندما قال لبطرس: "يا إنسان قليل الإيمان لماذا شككت؟".

لا يُستخدم مصطلح "الذَاتِيّة" (أو الكلمة الدنماركية التي تُترجم على أنها "الذَاتِيّة") وفئتها المحددة بوضوح في "الخوف والرعدة". ومع ذلك، على الرغم من عدم استخدام الفئة الواضحة في "الخوف والرعدة"، فإن الاهتمام بذَاتِيّة الإيمان يظهر بوضوح في "الخوف والرعدة" كما هو الحال في "ملحق ختامي غير علمي".

في كلا العملين ثمة علاقة وثيقة بين الإيمان والعاطفة، حيث أن فهم العاطفة ليس شعورًا أو عاطفة بل هو ما يؤثر على كيان الشخص بأكمله.

بالنسبة ليوهانس كليماكوس، فإن ذَاتِيّة الإيمان هي انطواء عَاطفيّ ينتج عن المخاطرة والنضال من أجل التمسك بقوة بالاعتقاد عم طريق العبث وعدم اليقين المَوْضُوعِيّ. بالنسبة ليوهانس دي سيلينتيو، الإيمان يُعتبر في حد ذاته شغف. لكن شغف الإيمان لا يأتي من الصراع من أجل الإيمان بعدم اليقين. وتتجسد في ثقة إبراهيم بالله، والتي تستلزم ثقته ويقينه بأن الله لن يطالب بحياة إسحاق وأن إسحاق سيعيش. إبراهيم، مثال للإيمان، لا الشك. ثقته بالله لا تتزعزع، فهو متمسك بالله ووعده إيماناً ويقيناً.

اعترف كيركجارد في القسم الأخير من كتابه "ملحق ختامي غير علمي"، الذي كتبه باسمه، بأنه مؤلف أعماله المُخْتَلِفة التي تحمل أسماء مستعارة (تلك التي نُشرت قبل عام 1846، والتي تتضمن الخوف والرعدة). ويقول إنه "في كتبي تحت الأسماء المستعارة ليس هناك كلمة واحدة لي". أي أنه سمح في هذه الكتب لمؤلفيها الذين يحملون أسماء مستعارة أن يتحدثوا بأصواتهم. فهو، كما يقول، "قليل تمامًا، تمامًا مثل أي شخص آخر".

***

بالنسبة لكل من يوهانس كليماكوس ويوهانس دي سيلينتيو، فإن الحقيقة الأعظم للإيمان هي ما يسميه كليماكوس ذَاتِيّته. إنها ليست "مَوْضُوعِيّته"، وليست الحقيقة الافتراضية للعقائد. أحيانًا يرفض الفلاسفة المعاني غير الافتراضية للحقيقة: فالحقيقة (والزيف) تنطبق على الافتراضات. وفي تطبيقات أخرى يتم استخدام "الحقيقة" بشكل مجازي، فهم (الفلاسفة) يميلون إلى التفكير.

يعترض ويلفريد كانتويل سميث على ذلك. فهو يسمح بحقيقة أن "الحقيقة والزيف غالبًا ما يُنظر إليهما في العصر الحديث على أنهما من خصائص أو وظائف البيانات أو الافتراضات". وجهة نظره المضادة هي "أنه يُمْكِن اكتساب الكثير من خلال النظر إليهم أيضًا وفي المقام الأول، كخصائص أو وظائف للأشخاص". ويشير إلى أننا في بعض الأحيان نتحدث عن "الشجاعة الحقيقية أو التواضع الزائف"، عندما نتحدث عن "صدق المرء في كلمته" أو "صدق الرجل مع زوجته" أو "التصرف بشكل زائف". نتحدث أيضًا عن كون شخص ما "صديقًا حقيقيًا"، وقد يشعر الأشخاص أن حبهم لشخص آخر هو أعمق حقيقة لديهم، كما يشعر فيكتور أن حبه لماريا إيفانوفنا هو "أعمق حقيقة لروحه" في حياة ومصير فاسيلي غروسمان.. يلاحظ دي زد فيليبس أنه إذا "قال شخص ما: لقد جئت لأرى حقيقة القول بأن العطاء أفضل من الأخذ"، وآخر يختلف معه، فخلافهم يدور حول "قيمة الكرم"، وليس طرحًا تجريبيًا. ويذكرنا أن يسوع قال "أنا هو الطريق والحق والحياة" (يوحنا 14: 6) في استخدام واضح لكلمة "الحق" بمعنى غير افتراضي.

إن وجود إحساس واضح وقابل للاستخدام لـ "الحقيقة" غير افتراضي - أو حواس "الحقيقة" غير الافتراضية - هو أمر لا جدال فيه. إذا كان كيركيجارد والآخرون على حق، فإن المعنى الذَاتِيّ لـ "الحقيقة"، كما ينطبق على المُعْتَقد الدِينيّ والإيمان، هو الذي يُشَكِّل أهمية دِينيّة، على النقيض من الحقيقة المَوْضُوعِيّة لما يُعتقد.

المراجع

Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to* Philosophical Fragments, ed. and trans. Howard V. and Edna H. Hong, vol. 1 (Princeton NJ: Princeton University Press, 1992).

Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling* with *Repetition*, ed. and trans. Howard V. and Edna H. Hong (Princeton NJ: Princeton University Press, 1983).

D. Z. Phillips, "Philosophy and Religious Education," in *Faith and PhilosophicalEnquiry* (New York: Schocken Books, 1971).

Wilfred Cantwell Smith, "A Human View of Truth," in *Truth and Dialogue*, ed. John Hick (London: Sheldon Press, 1974).

الفصل السابع

الإيمَان بالآثار

الخُلاصَة

الأثر هو جزء من جسد قديس أو شهيد أو شخص مُقَدَّس، أو قطعة من ثيابه، أو قطعة من الصليب. يتم تبجيل الآثار في تقاليد أخرى غير المَسيحيّة، ولكن في التقاليد المَسيحيّة في العُصُور الوسطى كان الإيمَان بالآثار منتشرًا على نطاق واسع. إن الإيمَان بالآثار، كما ورد في هذا الفَصْل، كان أكثر من مُجَرَّد اعتقاد بأن قطعة من العظم كانت بقايا دينية حقيقية. لقد كان أيضًا مُعْتقدا دِينيًا عَاطفيًا يتناسب مع بنية المُعْتقدات في العُصُور الوسطى.

الكلمات الدَالَّة

• أمثلة من الكتاب المُقَدَّس • تبجيل الآثار في العُصُور الوسطى • الآثار والمعجزات • رحلات الحج

تعتبر معظم، إن لم يكن جميع التقاليد الدِينيّة الرئيسية في العالم، ما يُمْكِن اعتباره من وجهة نظر علمانية مُجَرَّد شيء أو مكان مادي؛ أمرًا مهيبًا أو يستحق التبجيل.

على سبيل المثال، في التقليد اليهودي، يتم تبجيل الحائط الغربي، وهو جزء من الجدار المبني حول الهيكل الثاني. يأتي اليهود اليوم إلى حائط المبكى للصلاة وإحياء ذكرى الهيكلين اللذين كانا قائمين على جبل الهيكل في القُدْس.

في التقليد الإسلامي يُعتقد أن الكعبة في مكة قد بناها إبراهيم وابنه إسماعيل. في صلواتهم اليومية يتجه المسلمون نحو الكعبة، وجزء من الحج هو الطواف حول الكعبة.

توجد العديد من الأنهار المُقَدَّسة في الهند، لكن نهر الجانجا، أو الجانج، يحظى باحترام خاص في التقاليد الهندوسية؛ يأتي الحجاج من جميع أنحاء الهند إلى نهر الجانج لأداء الشعائر الدِينيّة.

في القرون الماضية، تراجع الحجاج اليابانيون إلى الجبال المُقَدَّسة لممارسة مناسك الزهد. في الأساطير اليابانية وفي سلسلة من التقاليد البوذية الشيتوية، يُعتبر أكثر من جبل إلهًا.

وإلى جانب هذه الأمثلة يوجد مثال الآثار.

الأثر هو جزء من جسد قديس أو شهيد أو نبي أو أي شخص مُقَدَّس آخر، أو جزء من شيء، أو قطعة من الملابس التي يستخدمها ذلك الشخص؛ قد تكون رفات الشهداء قطعة من أداة استشهادهم؛ في حالة المسيح، قد تكون البقايا قارورة من دمه أو قطعة من أداة تعذيبه وإعدامه، مثل قطعة الصليب أو تاج الشوك.

في التقليد الكاثوليكي؛ يتم التعرُّف على فئات مُختَلِفة من الآثار.

الآثار من الدرجة الأولى هي أجزاء من أجساد القديسين أو الشهداء، مثل قطعة من العظم، أو قطعة من الصليب.

آثار الدرجة الثانية هي قطع من الأشياء أو الملابس التي يستخدمها القديس أو الشهيد، أو قطعة من أداة استشهاد الشهيد.

الآثار من الدرجة الثالثة هي قطع من الأشياء أو القماش التي تم صنعها لتلامس رفات القديسين أو الأشخاص المُقَدَّسين أو أشياءهم.

إن اهتمامنا في هذا الفَصْل يتعلق بالآثار والاعتقاد بالآثار في التقليد المَسيحيّ، مع أن الآثار كان لها دور دِينيّ في التقاليد الأخرى أيضاً. تم حفظ بقايا بوذا التاريخي بعد حرق جثته في القرن الخامس قبل الميلاد - قطع من العظام والأسنان والشعر - في أماكن مُختَلِفة في آسيا. كما أن آثار النبي مُحَمَّدْ معترف بها ويتم تبجيلها في التقاليد الإسلامية.

في الكتاب المُقَدَّس العبري، العهد القديم المَسيحيّ، في سفر الملوك الثاني، يُروى كيف أن أليشع، بعد أن رأى سيده النبي إيليا يُصعد بزوبعة إلى السماء، أخذ عباءة إيليا وشق معها مياه نهر الأردن. (ملوك 2: 11-14). لاحقًا، بعد موت إليشع نفسه ودفنه، قاطعت مجموعة من اللصوص حفل الدفن الذي كان يسعى لدفن رجل آخر، وألقوا الجثة على عجل "في قبر إليشع"، وعندها بمُجَرَّد أن لمس جثمان الرجل القبر وعظام إليشع؛ عاش وقام على قدميه (ملوك 13: 20-21).

غالبًا ما ترتبط المعجزات بالآثار، وفي كلتا القصتين الكتابيتين هناك حدث لمعجزة بسبب بقايا. في إحدى الحالتين يرجع ذلك إلى القوة المعجزة لعباءة إيليا وفي الحالة الأخرى يرجع إلى القوة المعجزة لرفات إليشع.

يخبرنا سفر أعمال الرسل كيف أن الملابس التي استخدمها القديس بولس أو لمسها كانت لها قوى شفاء. عندما "حملوا مناديل أو مآزر من جسده [بولس] إلى المرضى... فتركتهم الأمراض وخرجت منهم الأرواح الشريرة". وبهذه الطريقة "صنع الله على يدي بولس قوات غير عادية" (أعمال الرسل 19: 11-12).

أول حالة مسجلة بعد الرسولية لتكريم رفات شخص ما بطريقة الآثار حدثت

في القرن الثاني. أُحرق الشهيد المَسيحيّ القديس بوليكاربوس (69–155 أو 156)، بينما كان أسقف سميرنا في الأناضول، على الوتد وطُعن بالحربة عندما رفض حرق البخور للإمبراطور الروماني. حمل أتباعه عظامه... ووضعوها في مكان مناسب، "حيث سيسمح لنا الرب أن نجتمع معًا... للاحتفال بعيد استشهاده".

وفي القرنين الرابع والخامس انتشر توزيع وتبجيل رفات الشهداء والقديسين في العالم المَسيحيّ.

كان من الشائع حيازة قطع من العظام وقطع من القماش وحزم صغيرة من الغبار وآثار أخرى.

عندما بُنيت الكنائس كانت الآثار توضع في مذابحها. في عام 787، أصدر مجمع نيقية الثاني مرسومًا يقضي بأن يحتوي مذبح كل كنيسة على بقايا. وصلت "عبادة الآثار" إلى ذروتها في العُصُور الوسطى عندما كانت الكنائس تدين بشهرتها للآثار التي تضمها، وكان الحجاج يسافرون مسافات كبيرة إلى هذه الكنائس، ومن الأمثلة على ذلك الحج إلى سانتياغو دي كومبوستيلا وضريح القديس جيمس في الشمال الغربي، إسبانيا التي يعتقد أن بها رفات القديس يعقوب أحد التلاميذ الاثني عشر.

في هذا الوسط كانت هناك جهود تنافسية من قبل الأديرة والكنائس للحصول على آثار مهمة. وتَطَوّرت تجارة الآثار، وتم بيع الآثار المزورة. في نهاية القرن الرابع تقريبًا، أدان القديس أوغسطين (354–430) المحتالين الذين يرتدون زي الرهبان الذين سعوا لبيع الآثار المزيفة. ومع ذلك، استمر بيع الآثار المزيفة لعدة قرون. كتب جيفري تشوسر (1343–1400) حكايات كانتربري في نهاية القرن الرابع عشر تقريبًا، وفي مقدمة "حكاية العفو" يعترف صاحب العفو صراحةً أنه بالإضافة إلى العفو وصكوك الغفران، التي منحت له الكنيسة سُلطة بيعها، فإنه أيضًا تم بيع "الخرق والعظام" التي "يعتقد الجميع" أنها آثار.

في فترة العُصُور الوسطى كان هناك ميل للاعتقاد في الخرافات. إن قراءة المستقبل

في النجوم لا تعتبر غير مَسيحيّة طالما كان يُعتقد أن النجوم تحت سيطرة الله وليست هي نفسها آلهة، وكان من الشائع الاعتقاد بأن جوهر الشخص مخفي باسمه. وكان الموقف الدِينيّ تجاه الآثار هو التبجيل وليس العبادة.

كتب القديس جيروم (ت 420):

"نحن لا نعبد الآثار، ولا نعبدها خوفًا من أن ننحني للمخلوق بدلًا من الخالق، لكننا نكرم رفات الشهداء لكي نعبد بشكل أفضل من هم شهداؤه."

ومع ذلك، على الرغم من أن الموقف الصحيح تجاه الآثار كان التبجيل، فقد نسبت إليها قوة معينة.

في القرن الخامس عشر، كانت حبَّات المسبحة تخدم غرضًا تعبديًا، ولكن أيضًا، مثل التميمة، كان يُعتقد أن لديها القدرة على درء الشر. وبالمثل، في قرون العُصُور الوسطى، اعتقد أولئك الذين امتلكوها أن شظايا العظام وقطع القماش، التي كانت تُبجَّل كآثار، تتمتع بقوة يُمكِن أن تنتج المعجزات من خلال شفاعة القديسين الذين ينتمون إليهم. كان من الممكن أن نأمل في مثل هذه الشفاعة، لكنها لم تكن مؤكدة، ولا يُمكِن استدعاؤها بطريقة سحرية. يكتب جون ديلنبرغر: "كانت الشفاعة حدثًا تكثر فيه الآمال ولكن لا شيء مضمون، على النقيض من السحر، حيث إذا فعل المرء الأشياء بشكل صحيح، تكون النتائج مضمونة".

إن تبجيل الآثار هو تكريمها في ارتباطها المُقدَّس بالله أو الإلهي. على الرغم من أنه قد يكون هناك أمل في العلاج أو الزيادة، وحتى الإيمان بالقوة المعجزة للآثار، فإن التبجيل ليس تلاعبًا سحريًا. ومع ذلك، فهو يفترض الإيمان بالآثار. إنه يفترض الإيمان بالآثار بمعنى الوجود الافتراضي: الاعتقاد بأن الشيء هو بقايا حقيقية لقديس أو شهيد أو شخص مُقَدَّس. كما أنه يفترض الإيمان بالآثار بالمعنى العَاطفيّ بحكم تأثير التبجيل نفسه وثانيًا بحكم الثقة أو الأمل في القوة المُقَدَّسة

للآثار. مثل المُعْتقدات العقائدية، يتناسب الإيمان بالآثار مع النسيج العقائدي في العُصُور الوسطى المحيط بالإيمان بالله.

إن عبادة الآثار ليست قوة روحية قابلة للحياة في العالم الحديث. قليل من المؤمنين الدِينيّين اليوم لديهم بقايا في حوزتهم الشخصية أو يعتمدون على قوة تلك الآثار لدرء الشر. ومع ذلك، وعلى الرغم من نبذ بروتستانتية كالفن للآثار والصور الدِينيّة، إلا أن الآثار حتى اليوم موجودة في مذابح الكنائس الكاثوليكية.

إن عبادة الآثار في العُصُور الوسطى مع تبجيلها للآثار لم تكن لتَتَطَوّر دون اعتقاد افتراضي بوجود الآثار. ولكن ما هو أكثر من هذا الاعتقاد الافتراضي كان متضمنا في الاعتقاد الدِينيّ بالآثار. إن الإيمان بالآثار من قبل المؤمنين يسمح لهم بالاقتراب من الله. ربما كانت مثل هذه الروحانية الصادقة قد تعايشت مع اعتقاد شبه مريب في القوة التبشيرية للآثار وأن مُجَرَّد التواجد بالقرب من الآثار من شأنه أن يؤدي إلى فوائد زمنية، ومن المؤكد أنها تعايشت مع خداع أولئك الذين سعوا إلى بيع الآثار الاحتيالية، ولكنها في حد ذاتها كانت بمثابة خدعة وشكل محدد من المُعْتقد الدِينيّ.

المراجع

Joan Caroll Cruz, *Relics: What They are and Why They Matter* (Charlotte NC: Tan Books, 2015).

John Dillenberger, *Images and Relics: Theological Perceptions and Visual Images in Sixteenth Century Europe* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1999).

Heinrich Fichtenau, *Heretics and Scholars in the High Middle Ages 1000-1200*, trans. Denise A. Kaiser (University Park PA: Pennsylvania State University Press, 1998).

Joe Nickell, *Relics of the Christ* (Lexington KY: The University of Kentucky, 2007) [electronic resource].

Anne Winston-Allen, *Stories of the Rose: The Making of the Rosary in the Middle Ages* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1997).

الفصل الثامن

الخبرة الدِينيّة والمُعْتقد الدِينيّ

الخُلاصَة

يهتم هذا الفَصْل بالعلاقة بين التجربة الدِينيّة والمُعْتقد الدِينيّ. هل تُشَكِّل التجربة الدِينيّة المُعْتقد؟ أم أن المُعْتقد الدِينيّ هو ما يُشَكِّل التجربة؟ وقد قمنا بتمحيص هذين الرأيين مع رأي ثالث ذي صلة - وهو أن التجربة الدِينيّة تتوافق مع المُعْتقد الدِينيّ. ويقال إن أياً من وجهات النظر الثلاثة ليست صحيحة على المستوى العالمي، ولكن كل منها يحمل تطبيقه المفضل.

الكلمات الدَالَّة

• ثلاث وجهات نظر حول العلاقة بين التجربة الدِينيّة والمُعْتقد الديني • الإيحاءات التأسيسية • التجربة الصوفية • جون هيك • ستيفن تي كاتز

موضوع هذا الفَصْل هو العلاقة بين التجربة الدِينيّة والمُعْتقد الدِينيّ. هل التجربة الدِينيّة تسبق وتحدد المُعْتقد الدِينيّ؟ أم أن المُعْتقد الدِينيّ يسبق ويُشَكِّل ما يتم تجربته دِينيًا؟ سيتم فحص ثلاثة آراء بالترتيب التالي:

أولاً، تُشَكِّل التجربة الدِينيّة المُعْتقد الدِينيّ.

ثانيًا، يُشَكِّل المُعْتقد الدِينيّ التجربة الدِينيّة.

ثالثًا، التجربة الدِينيّة تتوافق مع المُعْتقد الدِينيّ.

يأتي الرأي الأول بشكل طبيعي من التقاليد التوحيدية الإبراهيمية الثلاثة: لكل منها، يوفر الوحي التأسيسي جوهرها العقائدي. في التقليد اليهودي، يتلقى موسى الوحي التأسيسي للشريعة اليهودية في سيناء؛ أي أسفار موسى الخمسة — التكوين، والخروج، واللاويين، والعدد، والتثنية — وهي التوراة، ووصاياها، التي أُنزلت على موسى، فأثارت تعاليم الطاعة والتأمل والذكر خلال الفترة التلمودية وما بعدها. في سفر الخروج، يدعو الله موسى إلى قمة جبل سيناء، محاطًا بسحابة كثيفة ودخان (الخروج 19: 16–20). يصعد موسى ويكلم الرب موسى ويعطيه الوصايا العشر (الخروج 20: 1–17). يدخل موسى على سيناء ويبقى هناك أربعين نهارًا وليلة، وفي هذه الأثناء يعطيه الله وصاياه وشريعته (الخروج 24: 18). تتعلّق وصايا الله العديدة – التي يُفهم تقليديًا أن عددها 613 وصية – بالعديد من جوانب الحياة، بما في ذلك ما هو مسموح بتناوله وما يُمنع أكله. إن الوصايا التفصيلية والخاصة المعطاة لموسى تمتد إلى ما هو أبعد من سفر الخروج، حيث تملأ سفر اللاويين والعدد والتثنية.

كما نجد في الوحي التأسيسي للتوراة قيادة الله لشعب إسرائيل خارج مصر، كما ورد في الإصحاحات الأربعة عشر الأولى من سفر الخروج، والعهد الذي أقامه الله مع شعب إسرائيل، أي نسل إبراهيم وإسحاق ويعقوب ("إسرائيل" هو الاسم

الجديد الذي أطلقه الله على يعقوب — تكوين ٣٢: ٢٨). في سفر التكوين، أقام الله عهده مع إبراهيم (تكوين 15: 18-21 و17: 1-3) وأخبر إبراهيم أن عهده سيقام مع إسحاق، أبي يعقوب، باعتباره "عهدًا أبديًا لنسله من بعده". (تكوين 17.19).

في التقليد المَسيحيّ، أُعطي الوحي الأساسي للسيدة مريم العذراء. قبل أن يتزوج يوسف ومريم، وهي عذراء، يأتي إليها الملاك جبرائيل ويخبرها أنها ستلد ابنًا اسمه يسوع (لوقا 1: 26-31). وهذا سيحدث وهي عذراء، إذ يقول جبرائيل: الرَوْحُ القُدُس يحل عليك وقوة العلي تظللك، لذلك فإن المولود منك يدعى قدوساً ابن الله. (لوقا 1: 35)

تقبل مريم بشارة الملاك بكل تواضع وتقول: ها أنا أمة الرب. فليكن لي حسب كلامك. (لوقا 1: 38)

في تجربة مريم؛ يكشف الوحي جبرائيل عمل الرَوْحُ القُدُس وأن يسوع، الطفل الذي سيولد لها، هو ابن الله. في الواقع، فإن المذاهب المَسيحيّة الخاصة بالتجسُّد والثالوث قد تم الإعلان عنها أو تصوُّرها مسبقًا.

في التقليد المَسيحيّ، يُمْكِن ملاحظة أن هؤلاء المعاصرين الذين سمعوا أو واجهوا يسوع في القُدس والسامرة والجليل وآمنوا به يمثلون أيضًا الإيمان الدِينيّ الذي شكَّلته التجربة الدِينيّة، لأن تجربتهم كانت دِينيّة ليس فقط بمعنى أنه كان لها أهمية دِينيّة (والتي يُمْكِن القول عنها حضور خدمة في بيت العبادة)، ولكن أيضًا بمعنى أنها كانت تجربة دِينيّة وإعلانية لله في شخص ابن الله.

إن تجربةالقديس بولس الدِينيّة على الطريق إلى دمشق أدت أيضًا إلى إيمانه (أعمال الرسل 9: 3-5). إن تجربة بولس "للنور من السماء" الذي جعله يسقط على الأرض تختلف عن تلك التي عاشها معاصرو يسوع، حتى أولئك الذين شهدوا شفاءات يسوع المعجزية، حيث أن تجربة بولس حولته من عدم الإيمان الصريح ورفض يسوع إلى الإيمان به.. تجيب تجربة بولس على السؤال التالي: هل يُمْكِن للمرء أن يصل إلى الإيمان الدِينيّ من خلال تجربة دِينيّة غير منطقية وغير متوقعة؟

وفي الإسلام أيضًا تعتبر تجربة الوحيّ الدِينيّة أمرًا أساسيًا. إن القرآن الكريم، باعتباره كلام الله المُنزَّل على مُحَمَّدْ من خلال الملاك جبريل، يُشَكِّل في مجمله الوحي الأساسي للإسلام.

يُمْكِن تجميع التجارب الدِينيّة لموسى وإبراهيم ومريم وبولس ومُحَمَّدْ لدعم الرأي الأول. إن تجاربهم مع الوحي، الواردة في الكتب المُقَدَّسة الخاصة بتقاليدهم، تسبق وتؤدي إلى مُعْتقداتهم الخاصة، حيث أنها شكّلت مُعْتقدات عقائدية للملايين، بل المليارات، من أتباع هذه التقاليد.

ومع ذلك، إذا كان الرأي الأول يؤكِّد أنه في جميع حالات المُعْتقد الدِينيّ، فإن التجربة الدِينيّة الفردية تسبق وتُشَكِّل مُعْتقد الفرد، فإنها تواجه العديد من الأمثلة المضادة. كحالات تتعارض مع وجهة النظر الأولى المفهومة على هذا النحو، يُمْكِن للمرء أن يستشهد بجميع أتباع الديانات العديدة في التقاليد الإبراهيمية الثلاثة الذين جاءوا لاحقًا واكتسبوا مُعْتقداتهم من خلال التعليم أو ببساطة من خلال كونهم جزءًا من ثقافة دِينيّة. على الرغم من أن المصدر الأساسي لمُعْتقداتهم هو تجربة دِينيّة أساسية، إلا أن تلك التجربة ليست تجربتهم وليست المُشَكِّل المحفز لمُعْتقداتهم الفردية.

أما وجهة النظر الثانية - وهي أن المُعْتقد الدِينيّ يُشَكِّل التجربة الدِينيّة - فهي في ظاهرها نقيض وجهة النظر الأولى، التي تقلب شروطها. قد يأتي الرأي الأول بشكل طبيعي للمفكرين الدِينيّين في أي من التقاليد الإبراهيمية الثلاثة الذين يفكرون في تقاليدهم الخاصة. وجهة النظر الثانية هي وجهة نظر طوَّرها المفكرون الدِينيّون الذين، على الرغم من كونهم مُتدِينيّن ومُتوافقين مع تقليد دِينيّ مُعيَّن، فقد فكَّروا في ظاهرة الدين الأوسع كما تتجلَّى في مجموعة من التقاليد. وفي مناقشتنا لوجهة النظر الثانية سنعتمد على تفكير جون هيك (1922-2012)، فيلسوف الدين واللاهوتي، وستيفن ت. كاتز، الفيلسوف والباحث الدِينيّ.

طوَّر هيك وجهة نظر للعلاقة بين التقاليد الدِينيّة وعلاقة كل منها بالواقع الدِينيّ

النهائي - الحقيقي كما أسماه - والذي أسماه التَعَدُّدية الدِينيّة. إنه يمثل تَعَدُّدية التقاليد الدِينيّة العالمية دون إعطاء الأولوية لأي تقليد واحد ودون أن يُنْسَب إلى أي تقليد وصولًا مُتميزًا إلى الحقيقة الدِينيّة.

بالنسبة لهيك، تَرْتبط جميع التقاليد الدِينيّة الرئيسية في العالم بالواقع، وكلها تختبر الواقع، وإن كان ذلك بشكل غير مباشر. لا أحد يختبرها بشكل مباشر كما هي في حد ذاتها (الواقع الحقيقي). بل إن التقاليد الدِينيّة في العالم تختبر الواقع الدِينيّ من خلال عدسة تقاليدها الخاصة، والمفاهيم والبنية العقائدية لتقاليدها.

وهكذا، في التقاليد الإيمَانية لليهودية والمَسيحيّة والإسلام، فإن الحقيقة الدِينيّة النهائية هي "اختبار" الله، أو مثل يهوه أو أدوناي، أو مثل الأب السماوي أو الثالوث، أو مثل الله. على النقيض من ذلك، في التقاليد غير التوحيدية، يتم "تجربة" الواقع الدِينيّ المطلق باعتباره مطلقًا غير شخصي، مثل براهمان في أدفايتا فيدانتا في التقليد الهندوسي، وكما نيرفانا أو سينياتا (الفراغ) في البوذية.

بهذه الطريقة، حسب تَعَدُّدية هيك، تُشَكِّل المفاهيم والبنية الإيمَانية للتقليد التجربة الدِينيّة لأولئك الذين ينتمون إلى التقليد التوحيدي أو غير التوحيدي. لا يؤكد هيك على الهياكل العقائدية للتقاليد. وهو يشير إلى "مفاهيم" الأديان – لا سيما مفهوم الله في التقاليد الإيمَانية ومفهوم المطلق في بعض الأشكال غير الشخصية في التقاليد غير الإيمَانية – لكن تصورات التقليد تُعلم أو تنعكس في المُعْتقدات الراسخة لأتباع هذا التقليد.

درس ستيفن تي كاتز وتأمل، مثل هيك، في مُخْتَلِف التقاليد الدِينيّة الرئيسية في العالم. إن وجهة نظره قريبة من وجهة نظر هيك، على الرغم من تركيزه على التصوُّف وتنوع التجارب الصوفية في التقاليد المُخْتَلِفة. ويجد أن للتصوف قطبين: الأول هو قطبها "الراديكالي" الذي ينعكس على الميل نحو الابتكار، ومعارضة السُلطة، وحتى الهرطقة، والآخر هو قطبها "المُحافظ" الذي ينعكس على مدى تأثير تجارب الصوفيين التي تَشَكَّلت من خلال التقاليد الدِينيّة التي يقفون فيها.

لا ينكر كاتز القطب الراديكالي، لكنه يحاول تصحيح ما يراه تأكيدًا حصريًا عليه من خلال مراعاة طبيعة التصوُّف المحافظة التي تُشَكِّل التجربة. وبذلك يُقدِّم مُلخصًا لوجهة النظر الثانية من حيث تطبيقها على التجربة الصوفية.

يُعارض كاتز وجهة النظر القائلة بأن التجربة الصوفية هي "تجربة غير وسيطة"، كما يقول دبليو تي ستيس وآخرون. بالنسبة لكاتز، تتُشَكَّل التجربة الصوفية من خلال "المفاهيم" التي يجلبها الصوفيون إلى تجربتهم. ويتفق هيك الذي يستشهد بكاتس مع كاتس في هذه النقطة، وهي متوافقة مع تَعَدُّديته، كما هي مع ما عرفناه بالرأي الثاني.

على سبيل المثال، يجد كاتز في كتابات القديسة تريزا الأفيلية التي تروي فيها تجاربها الصوفية وتُعلِّق عليها - ولا سيما نشوتها حيال نشيد الأنشاد. وكما يشير كاتز، فإن نشيد الأنشاد في الفهم المَسيحيّ هو رمز لمحبة الله للكنيسة. بالنسبة للمتصوفين المَسيحيّين "في تفسير أكثر شخصية،" يقول كاتز، "يسوع هو الذكر العاشق، وروح الرب والكنيسة، هي الأنثى المحبوبة." ويلاحظ أن مثل هذا التفسير الصوفي حظي بالقبول في فترة العُصُور الوسطى. "من خلال تعلمهم للترجمة الكريستولوجية للنشيد، توقَّع المتصوفون المَسيحيّون بشكل طبيعي تمامًا مثل هذا اللقاء العاطفي الكريستولوجي،" وأصبح مثل هذا اللقاء "المحتوى الحي لتجربتهم". إنه يقتبس حياة تيريزا والقلعة الداخلية لتوضيح وجهة نظره. في "القلعة الداخلية"، في مقطع يقتبس كاتز قول تيريزا، "في نشوة حقيقية ... أعتقد أن الله يغتصب الروح بالكامل لنفسه، باعتبارها ملكه وعروسه، ويظهر لها جزءًا من المملكة التي فاز بها بهذه الطريقة." العلاقة بين النشيد وتجربة تريزا واضحة.

مثل هذه العلاقة بين التقليد والتجربة لا تقتصر على التجربة الصوفية الحماسية أو على التقليد المَسيحيّ بالنسبة لكاتز الذي يكتب: "إن تيريزا الأفيلية لم تقابل يسوع فحسب، بل حصلت أيضًا على التحقق الوجودي لعقيدة الثالوث، في حين أن الصوفيين اليهود يختبرون الواقع على أنه يتوافق مع الشريعة اليهودية". بالنسبة لكاتز، "مثل هذه التجارب محددة للغاية، وفي كثير من الأحيان تُعزِّز هياكل الدين الراسخ وصولاً إلى التفاصيل العقائدية الأكثر تقنية".

يتحدث بولس في رسائله عن "الصلب معه [مع المسيح]" (رومية 6: 6) و"القيام مع المسيح" (كولوسي 3: 1)، ويلاحظ كاتز أن بولس في هذه الحالات، وغيرها، "يحوِّل هذه الأحداث إلى تجارب وجودية"، لكن "هذا التجسيد الداخلي، وهذه الحداثة، وإعادة تمثيل المحاكاة الغامضة هذا ممكن فقط بسبب الاعتقاد السائد بأنه كان هناك يسوع تاريخي". ويقول كاتز، مشددًا على الدور الذي يراه للإيمَان في تشكيل التجربة الصوفية، "إن إمكانية تحويل هذه الأحداث إلى رموز صوفية أكثر كثافة تعتمد في البداية وبالضرورة على واقعها التاريخي وما وراء التاريخ المُعْتقد".

كما تُشَكِّل المُعْتقدات المَسيحيّة التجربة الصوفية المَسيحيّة والمُعْتقدات اليهودية تُشَكِّل التجربة الصوفية اليهودية، فإن المُعْتقدات الإسلامية تُشَكِّل التجربة الصوفية الإسلامية. يكتب كاتز أن "خيال الصوفي المسلم... مُشبَّع تمامًا بلغة القرآن. لقد رأى المتصوفون المسلمون القرآن تمامًا كما نظر المتصوفون اليهود إلى التوراة، أي على أنه كلمة الله الكاملة. وينطبق الشيء نفسه على التقاليد اللا إلهية الشرقية." يقول كاتز أن "أطروحته" تشير إلى أن التصوُّف يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالمُعْتقدات والقيم الأعمق للتقاليد والثقافات والأوساط التاريخية التي تؤويها، ويعتمد عليها، وعادة ما يكون خاضعًا لها. وبما أنها مرتبطة بشكل مُعقَّد ووثيق بهذه المُعْتقدات والقيم، فيجب أن تختلف وفقًا لها.

***

إن الأدوات التي تؤثر من خلالها التقاليد الدِينيّة على التجربة الصوفية وتُشَكِّلها، حسب كاتز، هي المفاهيم والنصوص والنماذج الدِينيّة. ومن أمثلة المفاهيم الدِينيّة الله، والنيرفانا، والثالوث، والهالشا. إن نصوص التقليد هي في الأساس نصوصه القانونية المُقَدَّسة، أي كتابه المُقَدَّس. إن نموذج التقليد هو "الممارس المثالي للحياة الدِينيّة" وبهذا المعنى هو "قاعدة" التقليد. ويقول كاتز: "إن كل مجتمع دِينيّ وحركة صوفية داخل كل مجتمع، لديه "نموذج" أو "نماذج". وتشمل النماذج في التقاليد المُخْتَلِفة موسى، وعيسى، ومُحَمَّدْ، وبوذا.

كما رأينا، يلفت كاتز انتباهنا إلى كيف تعكس التجربة الصوفية عقيدة التقليد وصولاً إلى تفاصيله؛ وبذلك يؤكد صراحةً دور الإيمان في تشكيل التجربة الصوفية. لقد لاحظنا في مناقشتنا لوجهة نظر هيك كيف أن المفاهيم الدِينيّة تنعكس أو تنعكس في المُعْتقدات الراسخة لأتباع التقليد. وبالمثل، فإن نصوص التقليد ونماذجه توضح أو تعبر عن، أو تجسد، مُعْتقدات أتباع ذلك التقليد.

أما الرأي الثالث فينص على أن التجربة الدِينيّة تتوافق مع الاعتقاد الدِينيّ. وعلى عكس الرأيين الأول والثاني، فإنه لا يحمل أي ادعاء بشأن أولوية التجربة الدِينيّة أو المُعْتقد الدِينيّ. والقول الثالث لا يخالف الرأي الأول ولا الثاني. وفي كلا الأمرين فإن القول الثالث أقل تأكيدا. وفي علاقته بالثانية على وجه الخصوص، يُمْكِن أن يكون صحيحا حتى لو لم يكن الثاني صحيحا. وجهة النظر الثالثة تسمح بأن تتجاوز التجربة الدِينيّة، سواء كانت صوفية أو غير ذلك، الأشكال المعترف بها تقليديًا ولكن ليس أن التجربة الدِينيّة يُمْكِن أن تتعارض أو لا تتوافق مع مُعْتقدات التقليد. إن أمثلة التجربة الصوفية التي استشهد بها كاتز لدعم أطروحته يُمْكِن أيضًا الاستشهاد بها من قبل مؤيدي الرأي الثالث، كما يُمْكِن الاستشهاد بأمثلة أخرى للتجربة الصوفية، مثل "الرؤى الفكرية" لتريزا، وتجارب القديسة كاترين من جنوة، وتجارب القديسة كاترين من جنوة. وكذلك رؤى الأمريكيين الأصليين، والتجارب التأملية القبالية المُخْتَلِفة للصوفيين اليهود.

ومع ذلك، بما أننا قدمنا أمثلة مضادة للرأي الأول في فهم ظاهري لذلك الرأي، فيُمْكِن تقديم أمثلة مضادة للرأي الثالث، والتي تتعارض أيضًا مع الرأي الثاني. كانت هناك أمثلة تاريخية وربما أمثلة معاصرة للتجربة الدِينيّة التي لا تتفق مع المُعْتقد الدِينيّ. في وقت سابق من علاقتها بوجهة النظر الأولى، تناولنا تجربة اهتداء بولس على الطريق إلى دمشق. اختبر بولس نورًا يومض حوله وسمع صوت يسوع، مما أدى إلى اهتدائه، ولكن في وقت تجربته لم يكن مؤمنًا بل كافرًا بشدة، وبالتالي فإن خبرته لا تتوافق مع إيمانه. ويصف كاتز "خيال الصوفي المسلم" بأنه "مشبع تمامًا

بلغة القرآن". ربما كان الأمر كذلك ، لكن الصوفية أيضًا عبروا عن آراء مستوحاة من تجاربهم والتي لم تكن تقليدية. قال الصوفي أحمد أبو الحسين النوري:

"الحب هو كشف الحجاب وإظهار المستور عن أعين الناس. نظرت ذات يوم إلى النور ولم أتوقف عن النظر إليه حتى صرت أنا النور."

وبسبب تَمسُّكه بالصوفية تعرَّض النوري للاضطهاد.

قال حسين بن منصور الحلاج، وهو صوفي آخر:

"أنا الذي أحبه والذي أحبه أنا،

نحن روحان يسكنان جسدًا واحدًا.

عندما تراني فإنك تراه،

وعندما تراه فإنك ترانا كلينا."

وبسبب تبشيره بمثل هذه العقائد المهرطقة، تم إعدامه.

يشير كاتز إلى أن الحلاج "استشهد" لكنه ينسبه إلى القطب "الراديكالي" للتصوف وبالتالي خارج أطروحته "المحافظة".

تجربة الحلاج إذن، لا تتعارض مع أطروحته المحافظة المؤهلة. ولكنه مثال مضاد لوجهة النظر الثالثة، ومن باب أولى لوجهة النظر الثانية، التي تُدعمها مقالة كاتز حول "الشخصية المحافظة" للتجربة الصوفية في المقام الأول.

تم إعدام الحلاج عام 922. ولكن تتوفر أيضًا أمثلة أحدث، وحتى معاصرة، تتعارض مع الرأيين الثالث والثاني. يقدم لنا جورج وول في كتابه "التجربة الدِينيّة والمُعْتقد الدِينيّ" العديد من هذه الحالات. في إحداها، مر رجل ذو خلفية إنجيلية مَسيحيّة، أثناء حضوره الكنيسة، بتجربة مكثفة كان لديه فيها شعور "بالتبعية المطلقة والعجز وإحساس بالحدث المتعالي للرابطة الوحدوية مع الوجود نفسه". قد تكون تجربته في التبعية المطلقة متوافقة مع إيمانه المَسيحيّ بالله، لكن إحساسه بـ "الارتباط

الموحد مع الوجود نفسه" لا يعكس مُعْتقدات نشأته الإنجيلية. في حالة أخرى قدمها وول، كان هناك رجل وصف نفسه بأنه يؤمن بوحدة الوجود، وبالتالي لم يؤمن بإله غير وحداني، كان لديه تجربة مع الله "يقودني بيدي عبر العالم". هذه الحالات في ظاهر الأمر هي أمثلة على تجربة دِينيّة ذات طابع لا يتوافق مع مُعْتقدات الشخص.

هناك أيضًا حالات محتملة يكون فيها للأفراد تجربة دِينيّة دون أي مُعْتقد دِينيّ.

قد يحظى المرء بتجربة "الآخر تمامًا" التي يتلقاها برهبة وعجب، على الرغم من أنه لا ينتمي إلى أي تقليد دِينيّ ولا يحمل أي مُعْتقدات دِينيّة محددة. على الرغم من أن التجربة مكثفة ومؤثرة، إلا أنه لا يُمْكِن الشعور بأنها تخص الله أو أي حقيقة دِينيّة أخرى تسمى تقليدًا دِينيًا. مثل هذه الحالات من الخبرة الدِينيّة المفتوحة لن تكون متوافقة مع المُعْتقدات الدِينيّة للذين قاموا بالتجربة، حيث أنهم ليس لديهم أي منها، ولكنها قد تكون متوافقة مع المُعْتقدات الدِينيّة لتقليد دِينيّ ما، أو مُعْتقدات عدة أشخاص، وبالتالي لا تتعارض مع وجهة النظر الثالثة. على هذا البناء. ولكن بما أنها لا تُشَكِّل من مُعْتقدات راسخة، فهي تتعارض مع الرأي الثاني.

وتجدر الإشارة إلى أن أياً من وجهات النظر الثلاثة حول العلاقة بين التجربة الدِينيّة والمُعْتقد الدِينيّ لا يمس مسألة صحة التجربة الدِينيّة أو مسألة حقيقة المُعْتقدات الدِينيّة. تسمح كل وجهة نظر من وجهات النظر الثلاثة بأن التجربة الدِينيّة، كل التجربة الدِينيّة، حقيقية، أي أنها من الواقع الدِينيّ (على الرغم من أنها ربما تنكسر من خلال عدسة تقليد معين)، وأن التجربة الدِينيّة لها الواقع الدِينيّ كسبب نهائي لها. ولا تتضمن أي من وجهات النظر الثلاثة أن المُعْتقدات الافتراضية لأي تقليد دِينيّ خاطئة.

ربما لا يكون أي من وجهات النظر الثلاثة صحيحًا عالميًا، في حين أن كل منها صحيح في تطبيقه المفضل. الرأي الأول - أن التجربة الدِينيّة تُشَكِّل المُعْتقد الدِينيّ - ينطبق على تجارب الوحي الأساسية لموسى والأنبياء الآخرين، مثل إشعياء وإرميا، في التقليد اليهودي، وتجارب مريم وبولس في التقليد المَسيحيّ، وتجربة مُحَمَّدْ

في التقليد الإسلامي. التقليد وتجربة ناناك في تقليد السيخ. علاوة على ذلك، فإن وجهة النظر الأولى تنطبق على العديد من المؤمنين الدِينيّين في التقاليد الإبراهيمية، إن لم يكن جميعهم، إذا لم تُفهم التجربة الدِينيّة التي تُشَكِّل الإيمان على أنها تجربة فردية للمؤمنين، بل على أنها تجربة أساسية لتقاليدهم الخاصة.

وجهة النظر الثانية - أن المُعْتقد الدِينيّ يُشَكِّل التجربة الدِينيّة - تنطبق على العديد من التجارب الصوفية وعلى التجارب الدِينيّة للعديد من المؤمنين العاديين في مُخْتَلِف التقاليد الذين لديهم تجارب دِينيّة. بشكل عام، تحدث تجربة حضور الله في التقليد الإيماني ولكن ليس في التقليد غير الإيماني.

أما الرأي الثالث، الذي ينص على أن التجربة الدِينيّة تتوافق مع الاعتقاد الدِينيّ، فهو ينطبق على تجارب ومُعْتقدات الكثيرين جدًا في التقاليد الدِينيّة المُخْتَلِفة، التوحيدية وغير التوحيدية. وفي الحالات التي يكون فيها الرأي الأول أو الثاني صحيحا، فإن الرأي الثالث ينطبق أيضا.

وهكذا تبدو العلاقة بين التجربة الدِينيّة والمُعْتقد معقدة ومثيرة للجدل. قد لا يكون هذا مفاجئًا، وهو في حد ذاته لا ينتقص شيئًا من الأهمية الدِينيّة المعترف بها على نطاق واسع لكل من الخبرة الدِينيّة والمُعْتقد الدِينيّ.

المراجع

John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*,2nd ed. (New Haven CT and London: Yale University Press, 2004).

John Hick, "A Philosophy of Religious Pluralism," in *Problems of Religious Pluralism* (New York: St. Martin's Press, 1985.

Steven T. Katz, "The ﷻConservative' Character of Mystical Experience," in *Mysticism and Religious Traditions*, ed. Steven t. Katz (Oxford: Oxford University Press, 1983).

Margaret Smith, *Readings from the Mystics of Islam* (London: Luzac & Company, 1972).

George Wall, *Religious Experience and Religious Belief* (Lanham NY and London: University Press of America, 1995).

الفصل التاسع

أقسام الاعتقاد

الخُلاصَة

يلعب المُعْتقد أدوارًا إيجابية في التقاليد الدِينيّة المُخْتَلِفة. وهذا ما يحدث في التقاليد التوحيدية الإبراهيمية، وخاصة في التقاليد المَسيحيّة. وفي الوقت نفسه، يُمْكِن أن يكون الإيمان والعقيدة مثيرًا للانقسام. يتناول هذا الفَصْل الانقسامات العقائدية التي قسمت المَسيحيّين البروتستانت والكاثوليك منذ القرن السادس عشر، والتي تقسم الكنائس الغربية والشرقية، والتي تفصل التقاليد اللا إلهية الشرقية عن التقاليد الإبراهيمية الغربية، وكذلك تلك التي تقسم الطوائف البروتستانتية. يراجع هذا الفَصْل أيضًا ويفحص تصنيف جون هيك للمُعْتقدات الدِينيّة المتضاربة.

الكلمات الدالّة

• الإصلاح والإصلاح المضاد • مجامع نيقية، خلقيدونية، وترينت • شرط Filioque • ثلاثة أنواع من الصراعات العقائدية • جون هيك

الإيمَان مهم في الدين بطرق مُختَلِفة. يلعب الإيمَان دورًا ما في جميع التقاليد الرئيسية في العالم، بما في ذلك التقليد غير الإلهي للبوذية، حيث يوجد إيمَان بغوتاما بوذا والإيمَان بالبوذا والبوديساتفاس السماويين، والتقليد الهندوسي غير الإيمَاني أدفايتا فيدانتا، حيث يوجد إيمَان ببراهمان. في التقاليد التوحيدية الغربية تبرز الأهمية الدِينيّة للإيمَان. لقد رأينا دور الإيمَان الطائفي كتعبير عن الإيمَان بالمَسيحيّة، ورأينا كيف يُمْكِن للإيمَان/الإيمَان بالله أن يُشَكِّل علاقة مع الله. يُمْكِن للمُعْتقد الدِينيّ أن يربط الأفراد بالله، ويُمْكِن للمُعْتقدات المشتركة لمجتمع دِينيّ أن تربط أعضائه معًا بطريقة أخرى. ومع ذلك، يُمْكِن للمُعْتقد الدِينيّ أيضًا أن يقسم التقاليد عن بعضها البعض، وأحيانًا يقسم التقاليد داخليًا. كان جيمس ب. كارس (1932–2020) مدركًا تمامًا لمدى تعارض "الأنظمة العقائدية" الدِينيّة مع بعضها البعض. في الواقع، كما رأى أن "المُعْتقد الدِينيّ يتغذى على الصراع". يضع المُعْتقد الدِينيّ "حدودًا" والمُعْتقدات "تحمي ما يكمن داخل نطاق الاعتقاد المقبول مما هو غير مقبول خارجه".

سننظر في هذا الفَصْل في الدور الانقسامي الذي يُمْكِن أن يلعبه المُعْتقد الدِينيّ.

في التقليد المَسيحيّ، في وقت الإصلاح والإصلاح المضاد، انقسم الكثير من البروتستانت والكاثوليك. لقد كانوا، على سبيل المثال، منقسمين حول ما إذا كان يُمْكِن لزعيم الجماعة (كاهن أو وزير) أن يتزوج وحول سلطة البابا. انقسم المصلحون الكالفينيون والكاثوليك حول ما إذا كان للصور مكان في الكنائس.

بالنسبة لمارتن لوثر (1483–1546)، فإن التبرير - مغفرة الله وفداءه - هو مسألة إيمَان فقط (النيَّة وحدها). بشكل عام كان هذا هو مُعْتقد البروتستانتية، كما ينعكس في مقالات الدين الميثودية لعام 1784. وقد لاحظنا هذا وغيره من المُعْتقدات العقائدية في مقالات الدين في الفَصْل الثالث، على الرغم من أننا لم نلاحظ الرد الكاثوليكي هناك. في مجمع ترينت، الذي انعقد بشكل متقطع من 1545 إلى 1563، أُعلن:

إن قال أحد أن الخاطئ يتبرر بالإيمَان وحده، أي أنه لا يلزمه أي شيء آخر أن

يتعاون للحصول على نعمة التبرير، وأنه ليس من الضروري بأي حال من الأحوال أن يكون مستعدًا لعمل الله وإرادته، فتكن لعنة.

وانقسم البروتستانت والكاثوليك أيضًا حول الإيمان بالمطهر، وهو مكان أو حالة من العقاب الزمني على الخطايا قبل الدخول إلى الجنة. كان الكاثوليك يؤمنون بالمطهر، والذين أعادوا التأكيد على العقيدة في مجمع ترينت، ولكن تم رفض هذا الاعتقاد من قبل البروتستانت باعتباره "عقيدة رومية" ليس لها أي أساس في الكتاب المُقَدَّس.

هناك اختلاف عقائدي آخر بين البروتستانت والكاثوليك وهو الاعتقاد بأن الخبز والخمر في خدمة القربان المُقَدَّس يتحولان إلى جسد ودم المسيح على المذبح. يؤمن الكاثوليك بالاستحالة الجوهرية. لا يؤمن البروتستانت بأن "جسد المسيح ودمه موجودان بالفعل في العشاء الرباني بشكل الخبز والخمر"، كما هو الحال بالنسبة للوثريين، أو أن "جسد المسيح يُعطى ويُؤخذ. ولا يؤكل في العشاء إلا بطريقة سماوية وروحية" كما عند الميثوديين.

كما أدت الاختلافات حول المُعْتقدات العقائدية إلى انقسام البروتستانت والكاثوليك وتقسيمهم، كذلك أيضًا في نطاق أوسع، قسمت الاختلافات العقائدية العالم المَسيحيّ الغربي والشرقي، وفي نطاق أضيق انقسمت الطوائف البروتستانتية. بعد مجمع نيقية الأول (325) ومجمع خلقيدونية (451)، تم اعتماد قانون الإيمان النيقاوي من قبل الكنائس المَسيحيّة الشرقية والغربية. وفيه يتم الاعتراف بالإيمان بالرَوْحُ القُدُس "المنبثق من الآب". وربما في القرن السادس أو السابع أضيفت عبارة "ومن الابن" إلى النص في الغرب، فأصبح تأكيد قانون الإيمان على أن الرَوْحُ القُدُس منبثق من الآب والابن.

على الرغم من أن الإضافة نشأت على ما يبدو في إسبانيا، إلا أنها امتدت إلى بلاد الغال ثم إلى إنجلترا وألمانيا وإيطاليا.

في البداية عارضت روما الإضافة لكنها سحبت معارضتها بعد ذلك.

منذ بداية القرن التاسع تقريبًا، تم استخدام قانون الإيمان مع إضافة كلمة filioque في القربان المُقَدَّس في الغرب وهي مصطلح لاتيني يعني (ومن الابن). لكن الكنيسة الشرقية لم تقبل الإضافة. كان الخلاف يتعلق بالسلطة البابوية. لم تقبل الكنيسة الشرقية أولوية البابا، وخاصة سلطة البابا لتغيير قانون الإيمان دون موافقة المجمع. على الرغم من أن الإضافة بهذه الطريقة كانت في قمة قضية تتعلق بسلطة الكنيسة، وعلى الرغم من أن القضية حول شرط التبعية كانت مسألة تتعلق بنقطة لاهوتية دقيقة، إلا أن الجدل حول التبعية كان أيضًا حول الإيمان العقائدي والاعتقاد الذي يجب الاعتراف به. العقيدة.

في الغرب، ضمن التقليد البروتستانتي، كانت هناك أيضًا اختلافات في المُعْتقد العقائدي بين الطوائف. في حين أن الكنيسة الكاثوليكية موحدة تحت قيادة البابا، إلا أنه يوجد على الجانب البروتستانتي عدد من الطوائف المستقلة. بالإضافة إلى الاختلافات حول تنظيم الكنيسة – حول ما إذا كان ينبغي أن يكون هناك أساقفة، على سبيل المثال – فإن الاختلافات العقائدية تقسم أيضًا بعض الطوائف البروتستانتية. على سبيل المثال، تنقسم الطوائف البروتستانتية حول عقيدة القضاء والقدر. يقبل جون كالفن (1509-1564) والطوائف التي تتبع لاهوت كالفن اعتقادًا عقائديًا بأن البعض مقدر لهم الحياة الأبدية والبعض الآخر للّعنة. يعكس اعتراف وستمنستر هذا التأكيد الكالفيني على الأقدار المزدوجة. على الرغم من أن لوثر نفسه قد قبل القدر المزدوج، إلا أن اللوثرية جاءت لترفض اللعنة المقدرة. تنص صيغة الوفاق اللوثرية (1576) على ما يلي: "إن التعيين المسبق أو الاختيار الأبدي يمتد فقط إلى أبناء الله الصالحين والمحبوبين، وهذا هو سبب خلاصهم". في المقالات التسعة والثلاثين لكنيسة إنجلترا والكنيسة الأسقفية الأمريكية، تم الاعتراف بمن قُدِّرت لهم الحياة الأبدية والخلاص من اللعنة، أولئك الذين اختارهم المسيح من بين البشر. ومع ذلك، لم يتم الاعتراف باللعنة المقدرة.

***

يميز جون هيك ثلاثة أنواع من الصراعات حول المُعْتقدات الدِينيّة أو "ادعاءات الحقيقة"، كما يسميها أيضًا (المُعْتقدات الافتراضية، التي تؤكد أو تدعي أن الافتراض صحيح). وهي: الصراعات حول المُعْتقدات التاريخية، والمُعْتقدات حول مسائل تتعلق بالحقائق التاريخية؛ الصراعات حول المُعْتقدات العابرة للتاريخ، والتي تدور حول أمور تتجاوز ما هو تاريخي أو تجريبي بشكل مباشر ويُمْكِن وصفها بأنها ميتافيزيقية؛ والصراعات حول "القصص" الدِينيّة التي تقدم إجابات على "أسئلة نهائية حول طبيعة الواقع وعن مصدر ومصير الإنسانية والكون". ومن أمثلة المُعْتقدات التاريخية التي قدمها هيك الاعتقاد بأن بوذا طار فوق الأرض وعبر الهواء من الهند إلى سريلانكا ذهابًا وإيابًا، والاعتقاد بأن مُحَمَّدًا طار في الهواء من مكة إلى القدس والعودة في وقت وجيز، والاعتقاد بأن الشمس توقفت لمدة أربع وعشرين ساعة عندما أمرها يشوع (يشوع ١٠: ١٢-١٤)، و الاعتقاد بأن يسوع عاد إلى الحياة في اليوم الثالث بعد وفاته. هذه المُعْتقدات تاريخية من حيث أنها تُحدِّد حدثًا محددًا وقع في الماضي، والذي كان من الممكن ملاحظته بواسطة مراقب في مكان مناسب. وعلى التوالي، فإنها تتناسب مع "أنظمة المُعْتقدات" في البوذية، والإسلام، واليهودية، والمَسيحيّة، وقد لا تعترض عليها تقاليد أخرى.

من المُعْتقدات التاريخية المَسيحيّة التي يعترض عليها الإسلام، والتي استشهد بها هيك، أن يسوع قد مات على الصليب. يُمْكِن أيضًا التنازع على المُعْتقدات التاريخية ضمن التقليد نفسه والدين الواحد. هناك خلاف بين البروتستانت والكاثوليك في مثال هيك حول ما إذا كان يسوع قد عيَّن القديس بطرس كرئيس لكنيسته وما إذا كان الباباوات هم خلفاؤه، مما يزيد من قائمة الاختلافات العقائدية بين البروتستانتية والكاثوليكية.

يُقدِّم هيك مثالين على المُعْتقدات العابرة للتاريخ المتنازع عليها. أحد الخلافات

يدور حول ما إذا كان للكون بداية. بالنسبة للأديان في التقليد الإبراهيمي فإن الله هو الأول ليس قبله شيء. يلاحظ هيك أن الأمر ليس كذلك بالنسبة للتقاليد الهندوسية. في الأدفايتا فيدانتا Vedānta Advaita يؤكد شانكارا أن العالم ليس له بداية في الزمن. الخلاف الآخر الذي يعالجه هيك، أيضا بين التقاليد الغربية والشرقية، يدور حول مصير الإنسان بعد الموت. هل هناك نهاية بعد الموت في الجنة أو الجحيم أم أن هناك دورة مستمرة من الولادة والموت؟ يذكر هيك هذين الاثنين فقط، لكنه يسمح بوجود العديد من المُعْتقدات العابرة للتاريخ المتنازع عليها. والبعض الآخر الذي يُمْكِن ذكره يتعلق بطبيعة الله الثالوثية، وهي في خلاف بين التقليد المَسيحيّ من جهة واليهودية والإسلام من جهة أخرى، وولادة يسوع من عذراء، في المَسيحيّة والإسلام من جهة، وتأكيد الولادة العذرية عند اليهودية من جهة أخرى.

إذا نظرنا إلى المفاهيم المُكتملة عن الله التي تحملها الديانات الإبراهيمية الثلاث نجد مجالًا آخر لما يُمْكِن أن يسميه هيك النزاع عبر التاريخ. على الرغم من أن اليهودية والمَسيحيّة والإسلام جميعهم ينظرون إلى الله على أنه خالق حكيم ومحسن وكلي القدرة، إلا أن مفاهيمهم الكاملة عن الله تختلف في بعض الجوانب بل إنها غير متوافقة ومتناقضة في جوانب أخرى. بالنسبة للمَسيحيّة، الله ثالوث ويسوع هو إتمام الناموس. بالنسبة لليهودية، الله ليس ثالوثًا وقد أعطى الشريعة في شكلها النهائي لموسى. وبالنسبة للإسلام فإن الله ليس ثالوثاً وقد سلَّم لمُحَمَّدْ شريعة الله في صورتها النهائية.

هناك مجال أساسي آخر للمُعْتقدات المُخْتَلِفة بين التقاليد الدِينيّة الغربية والشرقية وهو ما يتعلق بطبيعة الواقع الدِينيّ الحقيقي أو الواقع الدِينيّ النهائي. هل الواقع الدِينيّ النهائي هو إله شخصي، كما هو الحال بالنسبة للتقاليد اليهودية والمَسيحيّة والإسلامية، أم أنه غير شخصي، كما هو الحال بالنسبة للبوذية وأدفايتا فيدانتا؟ يتعلق مجال النزاع هذا بالفئة الثالثة التي ذكرها هيك من الصراعات حول المُعْتقدات الدِينيّة: الصراعات حول "القصص" الأساسية للتقاليد الدِينيّة.

يقدم هيك "اقتراحًا" حول كيفية التعامل مع القضايا المتعلقة بالاعتقاد العابر للتاريخ. ويقترح هيك أن "يتم الاعتراف بها بشكل كامل وبحرية باعتبارها مسائل غالبًا ما يتم تبني وجهات نظر مُتَعَارِضة معها بشكل مباشر"، وأن يتم الاعتراف بأن "الإنسانية لا تعرف في الوقت الحاضر الإجابات" لمثل هذه النزاعات، وأن يتم الاعتراف بأن "هذا الجهل "لا يُعيق عملية الخلاص/التحرير" (التي يرى أنها تحدث في جميع التقاليد الدِينيّة الرئيسية في العالم). ويمضي في تقديم اقتراح آخر: ألا تعتبر المُعْتقدات العابرة للتاريخ واقعية لا يتم اعتبارها أفكارًا صحيحة حرفيًا عن الحقيقة الإلهية في حد ذاتها، ولكن يتم اعتبارها "ذات طابع أسطوري" بحيث تكون "صادقة بمعنى أن الاستجابات المزاجية التي نتلقاها والتي نميل إلى استحضارها مناسبة لوجودنا فيما يتعلّق بالواقع.

ويتناسب اقتراحه بشكل جيد مع التَعَدُّدية الدِينيّة التي وصفناها بإيجاز في الفَصْل السابق. ويختتم معالجته للمُعْتقدات الدِينيّة المتضاربة بالقول إن صراعات المُعْتقدات أو ادعاءات الحقيقة التي حددها تتوافق مع التَعَدُّدية الدِينيّة (أو "الفرضية التَعَدُّدية"، كما يسميها في تفسير الدين وفي أماكن أخرى).

ومع ذلك، إذا جلبنا إلى المناقشة سمة مهمة أخرى للأديان يلفت هيك انتباهنا إليها، فيُمْكِننا الاستفادة من منظور الاختلافات الدِينيّة في المُعْتقد الذي يسمح لها بالتراجع إلى حد ما في أهميتها. يجد هيك في جميع التقاليد الدِينيّة الكبرى نفس "المبدأ الأخلاقي الأساسي". إنه مبدأ آغابي/ كارونا Karuna/Agape (الحب/الرحمة) أو في شكله الموسع "الحب والرحمة والاهتمام بالتضحية بالنفس من أجل خير الآخرين واللطف الكريم والتسامح".

بشكل أو بآخر، يُمْكِن العثور عليها في التوراة اليهودية، والكتاب المُقَدّس المَسيحيّ، والأوبنشاد الهندوسية، والمهابهاراتا، والبهاغافاد غيتا في المهابهاراتا، وفي الكتب المُقَدَّسة البالية للبوذية، وفي القرآن الكريم والحديث الشريف في الإسلام. تتقاسم هذه التقاليد الدِينيّة هذا التعاليم الأخلاقية أو الدِينيّة، على الرغم

من الاختلافات العديدة العميقة أحيانًا في المُعْتقدات العقائدية التي تفرقها، ولا يعيقها ذلك. قد لا يكون من المبالغة القول بأنه يمثل وحدة التدريس الذي يحجب خلافاتهم العقائدية.

***

في يونيو من عام 2020، في أعقاب مقتل جورج فلويد على يد الشرطة، في واشنطن العاصمة، كانت هناك عدة أيام من الاحتجاجات الجماعية مع مشاركين من الجانبين الكاثوليكي والبروتستانتي للمَسيحيّة ومن أديان أخرى. وفي أحد التجمعات، أقام الزعماء المَسيحيّون إلى جانب زعماء اليهود والمسلمين والهندوس والسيخ وقفة صلاة وخاطبوا حشدًا صغيرًا بالقرب من البيت الأبيض برسالة العدالة العرقية والاجتماعية. ولم يشتت هذا التعبير الموحد تلك المُعْتقدات المذهبية التي تقسم تقاليد هؤلاء الزعماء الدِينيّين.

المراجع

James P. Carse, *The Religious Case Against Belief* (New York: Penguin Press, 2008). *Creeds of the Churches*, ed. John H. Leith (Richmond VA: John Knox Press, 1973). John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, 2nd ed. (New Haven CT and London: Yale University Press, 2004).

C. T. McIntire, "Free Will and Predestination: Christian Concepts," in*Encyclopedia of Religion*, 2nd ed., 15 vols., ed. Lindsay Jones, vol. 5 (DetroitMI: Macmillan Reference USA, 2005) [electronic resource].

Nicolas Zerhov, "Christianity: The Eastern Schism and the Eastern Church," in *The Concise Encyclopedia of Living Faiths*, 2nd ed., ed. R. C. Zaehner (London: Hutchinson, 1977).

Heinrich Zimmer, *Philosophies of India* (New York: Meridian Books, 1957).

الفصل العاشر

الإعتقاد/الإيمَان بالله والعلاقات الإلهية الأخرى

الخُلاصَة

يتناول هذا الفَصْل العلاقة مع الله، أو علاقات الله المعترف بها أو المسموح بها في التقليد المَسيحيّ. يُشَكِّل الإيمان بالله أو الاعتقاد بالله علاقة مع الله يُحَدِّدها الإيمان. ومع ذلك، يعترف التقليد أيضًا بالعلاقات مع الله التي لا تؤكد على الإيمان. وفي هذا الصدد تتم مناقشة تفكير جاكوب بوهم ويوهان أرندت. يُقدم العهد الجديد نفسه طرقًا للتواصل مع الله تُقلِّل من أهمية الإيمان، ويتم تسليط الضوء على اثنين منها. واحد يتبع يسوع. والآخر هو الثبات في يسوع أو الله. على الرغم من أن الأول، الذي تم توضيح متطلباته من خلال مقاطع في "تقليد المسيح"، وأشكال الثاني قد تتطلب عنصرًا متبقيًا من الإيمان، فإن كليهما، كما يقول هذا الفَصْل، لا يتم تعريفهما بالإيمان، ولكن بالتحول من الذات نحو ذات الله وبحب الله والجيران.

الكلمات الدالَّة

علاقات الإعتقاد/ الإيمان بالله • جاكوب بوهم والصوفية• يوهان أرندت والحب • علاقات محددة باتباع يسوع • علاقات محددة بالثبات في يسوع أو الله • التقليد المسيحي

يُعد الإيمان بشكل أو بآخر أمرًا مهمًا، بل وضروريًا، في التقليد المَسيحيّ. يوفِّر الاعتراف بالإيمان المقترح تعبيراً عن الإيمان ووسيلة للالتزام المَسيحيّ.

الإيمان بالله، مثل الإيمان بوجود الله، أو الاعتقاد بالله، هل يوفر الأساس لعلاقة الثقة مع الله. ولكن هل يجب أن يرتكز الالتزام المَسيحيّ على الإيمان؟

هل الطريقة الوحيدة للتواصل مع الله من خلال الإيمان هي الإيمان الافتراضي أم الإيمان به؟

في هذا الفَصْل سوف نستكشف العلاقات مع الله التي قد يدخلها الأشخاص والتي لا يُحَدِّدها الإيمان.

لن يكون اهتمامنا هو القول بأن الإيمان ليس له مكان في الدين أو أن له مكانًا صغيرًا أو إنكار علاقات الإيمان أو المُعْتقد/الإيمان بالله التي يُحَدِّدها الإيمان. سيكون اهتمامنا الرئيسي هو تقديم واستكشاف العلاقات الإلهية التي لا يتم تعريف جوهرها بالاعتقاد. إذن، يجب تمييز الجهد المبذول في هذا الفَصْل عن الحجة والأطروحة التي يقدمها جيمس ب. كارس في كتابه "القضية الدِينيّة ضد الإيمان".

يصف كارس الدين، التوحيدي وغير التوحيدي، من حيث الاستجابة للغموض أو المجهول الذي يقع في قلب كل تقليد، سواء أُعطي هذا اللغز "اسم "الله" أو "براهمان" أو "تاو".

ما يدعوه هذا اللغز هو "الوعي بالمجهول" و"حالة العجب" التي تجسد ما يسميه "الجهل الأعلى" الذي "ندرك فيه حدود معرفتنا". هذا، بالنسبة لكارس، ليس استجابة للإيمان. ويؤكد في عرضه كيف أن مُعْتقدات الأديان أو "أنظمة عقائدها" هي قواعد تتطلب الالتزام، وتتطلب وجود خصوم، وتضع حدودًا بين المؤمنين وجميع الآخرين.

لا ينكر كارس أن هناك مُعْتقدات موجودة في الديانات المعترف بها في العالم، على الرغم من أنه يقول إن "بعض الأديان كلها خالية من المُعْتقدات"، ويذكر البوذية

واليهودية كأمثلة. وأطروحته هي أن الدين في وصفه لا يختلف عن الإيمان فحسب، بل يتعارض معه وما يراه كحدود أساسية للإيمان وطبيعته التي تتطلب المعارضة. كما كانت لدى ويلفريد كانتويل سميث وجهات نظر حول طبيعة الإيمان أو الاعتقاد المعاصر، حيث رأى أنها تتعلق بشكوك إشكالية، فإن كارس لديه وجهات نظره حول طبيعة الإيمان؛ وكما يقدم سميث مفهومًا جديدًا للإيمان، يقدم كارس طريقة جديدة لتصور الدين. في مناقشة هذا الفَصْل، لن نستخدم مفهومًا خاصًا للاعتقاد (أو الإيمان أو الدين) ولكننا سنستخدم الفهم العام وغير المزخرف لمفاهيم الإيمان والمُعْتقد الدِينيّ الذي أرشد مناقشتنا إلى هذه النقطة.

***

إن الفكرة الدِينيّة القائلة بأن المُعْتقد العقائدي أو الافتراضي ضروري للالتزام الدِينيّ وأن الاعتراف بالمُعْتقد هو في حد ذاته تعبير عن الإيمان ممثلة بشكل جيد في التقليد المَسيحيّ. إن هذا الاعتقاد المقترح ضروري أو كافٍ للخلاص أو الحياة الأبدية هو فكرة دِينيّة موجودة أيضًا في التقليد المَسيحيّ.

في الفَصْل الثالث لاحظنا أنه في رسالة بولس إلى أهل رومية قيل لنا أنه إذا آمنا أن الله أقام يسوع من الأموات نخلص، وأنه في إنجيل مرقس قيل لنا أنه ما لم نؤمن أن يسوع هو من فوق ومرسل من فوق؛ أيها الآب سوف نموت في خطايانا. وفي العهد الجديد أيضاً، كما أشرنا في الفَصْل الثالث؛ يُخبرنا إنجيل يوحنا أن من يؤمن بيسوع (ابن الإنسان) تكون له الحياة الأبدية ويقال في سفر أعمال الرسل أن بولس وسيلا قالا لسجانهما إنه إن كان يؤمن بالرب يسوع فهو محفوظ.

في هذه المقاطع من يوحنا وأعمال الرسل، المتطلب المطروح هو الإيمان بيسوع أو الرب يسوع. وسنتذكر أن "الإيمان بـ" غامض، وهو في أحد معانيه افتراضي بحت. بمعناه الافتراضي، فإن الإيمان بالرب يسوع هو الإيمان بأن يسوع هو الله (كما هو الحال في بيان العقيدة المَسيحيّة المبكرة الذي تمت الإشارة إليه في الفَصْل الثالث).

ومن ناحية أخرى، فإن "الإيمان" عَاطفيّ وليس افتراضيًا في حد ذاته، على الرغم من أنه، مثل الثقة بالله أو الرب يسوع، يتضمن افتراضات ضمنية ومؤمن بها ضمنيًا.

في بعض الأحيان قد تتطلب الثقة بالله مُعْتقدات افتراضية ضمنية أخرى.

في رواية كيركيجارد، أو يوهانس دي سيلينتيو، عن اختبار الله لإبراهيم، فإن إيمان إبراهيم المستمر بالله وثقته به يعتمد على اعتقاده بأن إسحاق سيعيش على الرغم من أنه يجب عليه المضي في التضحية التي أمر بها الله: لقد وعد الله إبراهيم بأنه سوف يعيش. وأقام عهده مع إسحق (تكوين 17. 19) وأنه به سيتم تسمية نسل إبراهيم (تك 21: 12). على أية حال، فإن الإيمان بالرب يسوع، أو بالله، سواء بمعناه الافتراضي أو العَاطفيّ، هو الإيمان المطلوب.

في التقاليد الإبراهيمية التوحيدية، فإن إيمان المؤمن العَاطفيّ أو إيمانه بالله مع ثقته بالله يخلق علاقة بين المؤمن والله، علاقة إيمان أو اعتقاد/إيمان. قد تتعايش مثل هذه العلاقة الإيمانية مع علاقات أخرى مع الله تحددها محبة الله والرهبة أمام الله (مع مُعْتقداتها الضمنية)، ولكن لأن الإيمان بالله قريب جدًا من مركز التفاني والالتزام الإيماني، فإن علاقة الإيمان بالله تكون ذات أهمية دِينيّة خاصة. يتم تحديد العلاقات الإيمانية مع الله بالإيمان بالله، والثقة بالله، وليس بالإيمان بأن الافتراضات العقائدية أو الاعتقاد بأن هذه الافتراضات صحيحة، على الرغم من أنه في التقليد المَسيحيّ يُمْكِن التعبير عن إيمان المؤمن من خلال الاعتراف بالإيمان بعقيدة الكنيسة. الإيمان بالله، كإيمان بالله، لا يتطلب مُعْتقدات خارجية، أي عن الله. كما رأينا، فإن الاعتقاد بوجود إله وأنه صالح وقوي وحكيم هو أمر ضروري داخليًا لنزاهة الثقة في الله. لكن ليست هناك حاجة إلى مُعْتقدات عقائدية خارجية للدخول في علاقة الإيمان أو الإعتقاد/ الإيمان بالله واستمرارها.

عندما يقول الله لإبراهيم: "اذهب من أرضك... إلى الأرض التي سأريك"، فعل إبراهيم كما قال له الرب (تكوين 12: 1-4). إبراهيم يثق في الرب. عندما أخبر الله إبراهيم أن نسله سيكونون مثل نجوم السماء، صدقه إبراهيم (تكوين 15: 5).

"فآمن بالرب فحسب له برا" (تكوين 15: 6). لقد صدق إبراهيم ما قاله الله له، ووثق بالله. وإيمانه لا يرتبط بمُعْتقد عقائدي. إيمانه هو الإيمان بالله، وهو ثقة عَاطفيّة ومرشدة للحياة في الله. ومع ذلك، على الرغم من أنه ليس إيمانا افتراضيًا وعلى الرغم من أنه يُشَكِّل علاقة بالله، إلا أنه يظل شكلاً من أشكال الاعتقاد- الإيمان بالله.

إن الأهمية الدِينيّة للدخول في علاقة اعتقادية/ إيمانية مع الله من خلال الإيمان، أو **الإعتقاد/ الإيمان بالله** والأهمية الدِينيّة للاعتراف بالاعتقاد الافتراضي كتعبير عن الإيمان معترف بها على نطاق واسع في التقليد المَسيحيّ. لكن في الوقت نفسه، طرح المفكرون الدِينيّون موضوعات أخرى غير المُعْتقد الدِينيّ.

يتحدَّث جاكوب بوهم (1575-1624) في تأمله حول كيفية تغيير طرق المرء والاقتراب من الله في كتابه الطريق إلى المسيح عن "مغازلة" و"الحصول على" "العذراء صوفيا النبيلة". الحكمة (الصوفية/ صوفيا)، أو بداية الحكمة، هي في التقليد المَسيحيّ واليهودي مخافة الرب (أمثال 9: 10)، ولكن أيضًا في التقليد المَسيحيّ المسيح نفسه هو "حكمة الله" (كورنثوس 1: 24). يقول بوهم:

"ويجب على الإرادة الجادة والحازمة أن تسعى إلى [تعهد الاقتراب من الله] وإلا فلن يتم تحقيقه، لأنه إذا أرادت النفس الحصول على إرادة المسيح، تاج المنتصر من العذراء صوفيا النبيلة، يجب أن يغازلها برغبة حب عظيمة. ويجب أن يدعوها بأسمائها الأقدس، ويجب أن يأتي أمامها في غاية العفة."

ويواصل بوهم:

"إذا أراد الرجل أن ينال السيدة العذراء صوفيا النبيلة شرفها والفوز بحبها، يجب عليه أن يقطع لها مثل هذا النذر في قراره وعقله. لأن المسيح يقول هذا: من لا يترك المرأة والأولاد والإخوة والأخوات والمال والممتلكات وكل ما له، حتى حياته على الأرض، ويتبعني، فلا يستحقني (متى 10:37-39). هذا ما يفهمه المسيح على أنه [يشير] إلى عقل النفس، بحيث أنه لو كان هناك أي شيء يمنع العقل منه، مهما بدا جميلاً أو مهيبًا في هذا العالم، فلا ينبغي للعقل أن يلتفت إليه، بل بالحري. أتمنى

أن أتخلى عنها بدلاً من أن أفقد محبة صوفيا النبيلة في نمو زهرة المسيح في إنسانيته الرقيقة فينا."

قد تبدو صورة مغازلة العذراء صوفيا النبيلة ذات توجه جنساني وليس لها سوى القليل من الارتباط النفسي بالنساء اللاتي يطمحن إلى التقرب من الله - يشير بوهم إلى "الرجل الذي يرغب في الحصول على العذراء صوفيا النبيلة" - ولكن في تأملات أخرى لا يقتصر بوهم على هذا النحو. في إشارة إلى يوحنا 3: 3-6، يقول: "إن كان أحد لا يولد ثانية من الماء والروح لا يقدر أن يدخل ملكوت الله." من أجل هذه الولادة الجديدة "يجب أن يكون هناك جدية عظيمة وقوية، ليس فقط للتعلم والمَعْرِفَة، بل أيضًا للجوع والعطش لروح المسيح." الولادة - هي طرق للمسعى الروحي التي لا يُحَدِّدها الإيمان الافتراضي أو الإيمان العَاطفيّ بالله.

يتناول يوهان أرندت (1555-1621) في كتابه (المَسيحيّة الحقيقية)؛ الحب المَسيحيّ وحب الله وحب الجيران. يعترف أرندت، مثل مارتن لوثر، بالمكانة الدِينيّة السامية للإيمان، لكنه يدرك أيضًا أن المحبة "تصدر من قلب طاهر وضمير صالح وإيمان صادق" (تيموثاوس 1.5):

"حافظ على جذر الحب في نفسك دائمًا من خلال الإيمان وحينئذٍ لا يصدر منك إلا الخير، وتبدأ في تنفيذ وصايا الله التي تحتوي كلها على المحبة."

بالإشارة إلى رومية 13: 8 "من أحب قريبه فقد تمم الناموس" وإلى ما قدَّم أرندت جوهره على أنه "ما يطلبه الرب منك - أي حفظ كلمة الله، وممارسة المحبة. وتسير متواضعًا مع إلهك" يقول أرندت:

"ولا ينبغي أن يُخدم الله إلا بخدمة القريب بمحبة وسرور."

ويحثنا الرسول [بولس] على مثل هذه المحبة ويستخدم حجة جيدة وعزيزة ترضي محبي الفضيلة المَسيحيّة، ويقول: "الحب فضيلة مجيدة تجتمع فيها كل الفضائل وهي إتمام الشريعة".

إن حب القريب، بالنسبة لأرندت، يخلق علاقة خدمة لله. فكرة أن الحب يلخص أو يفهم الفضائل الأخرى تم تقديمها وإقرارها أيضًا من قبل القديس فرنسيس دي سال (1567-1622) في رسالة عن محبة الله. يسمي دي ساليس في مناقشته فضائل الحكمة والعدالة والاعتدال والثبات والصبر والصدق والوداعة والسخاء والرصانة والتواضع. علاوة على ذلك، فإن هذه الفضائل لها كمالها في المحبة.

إن ممارسة حب الجيران، وبالتالي ممارسة الفضائل الأخرى التي ينشطها الحب، تأخذ شكل العمل البشري والميل نحو العمل الفاضل، على عكس الإيمان.

***

علاوة على ذلك، يوجد في العهد الجديد نفسه مواضيع مُخْتَلِفة تقلل من أهمية الإيمان الافتراضي والإيمان بالله لكونك مَسيحيًا أو لك علاقة بالله. في أحد هذه المواضيع، يطلب يسوع من الآخرين أن يتبعوه. عندما دعا يسوع متى قال له ببساطة "اتبعني"، فقام متى وتبعه (متى 9: 9). في حواره مع الشاب الغني الذي سأله عما يجب أن يفعله للحصول على الحياة الأبدية، أخبره يسوع أنه يجب عليه أن يحفظ الوصايا. عندما قال الشاب إنه يحفظ جميع الوصايا ويسأل عما ينقصه، قال له يسوع أن يبيع ما يملك ويعطي الفقراء ويتبعه (متى 19: 16-21). الشاب الغني، الذي لديه الكثير ولا يستطيع أن يتخلى عن ممتلكاته، يذهب حزينًا. عندئذ قال يسوع أنه سيكون من الصعب على الغني أن يدخل ملكوت السماوات، كما يصعب على الجمل أن يدخل من ثقب الإبرة. وعندما سمع تلاميذه ذلك، تساءلوا: "فمن يستطيع أن يخلص؟" يقول يسوع: "كل شيء مستطاع عند الله"، فيجيبه بطرس: "ها نحن قد تركنا كل شيء وتبعناك. فماذا يكون لنا؟" (متى 19، 22-27).

ما هو المطلوب لاتباع يسوع؟

في الأناجيل الإجابة على هذا السؤال.

قال يسوع للشاب الغني أن يبيع كل ما يملك ويعطي للفقراء. يقول بطرس

أنه هو والتلاميذ الآخرين تركوا كل شيء وتبعوه. ويقول يسوع لبطرس إن الذين تبعوه و"تركوا بيوتًا أو إخوة أو أخوات أو أبًا أو أما أو أولادًا أو حقولًا من أجل اسمي، سينالون مئة ضعف ويرثون الحياة الأبدية" (متى 19، 29). سيتم اكتساب الحياة الأبدية باتباع يسوع، ولكننا هنا مهتمون بما يستلزمه أو يتطلبه اتباع يسوع، وما يقوله يسوع يجيب على هذا السؤال في تسمية ما تركه أولئك الذين تبعوه. يقول يسوع في إنجيل لوقا أنه "إن كان أحد يأتي إليّ ولا يبغض أباه وأمه وامرأته وأولاده وإخوته وأخواته، حتى نفسه أيضًا، فلا يقدر أن يكون لي تلميذًا" (لوقا 14: 26). لكن ترك الأب والأم وكرههما، بالنسبة ليسوع، لا يعني عدم إكرامهما، كما تتطلب وصية الله (وهي إحدى الوصايا التي ذكرها يسوع في حواره مع الشاب الغني). و"كراهية" الزوجة والأبناء والإخوة والأخوات لا يُمْكِن أن تعني عدم محبتهم، لأنه فقط كجيران يجب أن نحبهم كما يحب المرء نفسه (وصية أخرى ذكرها يسوع في حواره مع الشاب الغني). في ذروة اتباع يسوع، هناك "كراهية" حتى لحياتنا، أي "إنكار الذات"؛ بكلمات يسوع: "من أراد أن يتبعني، فلينكر نفسه ويحمل صليبه كل يوم ويتبعني" (لوقا 9: 23).

في كتاب (التقليد المسيحي) نجد المزيد من الأفكار حول كيفية اتباع يسوع. التقليد المسيحي هو كتاب تعبديّ يحتوي على نصائح وتحذيرات روحية، وتعابير للأحكام الدِينيّة، وصلوات. نُشر هذا الكتاب في الربع الأول من القرن الخامس عشر، ويُعتقد عمومًا أن توماس آ كيمبيس (1380-1471) هو من كتبه. التركيز القوي للتقليد يعتمد على الباطن. يظهر الباطن في تعريف يوهانس كليماكوس للحقيقة الذَاتِيّة والإِيمَان، كما رأينا في الفَصْل السادس، لكن فهم الباطن في التقليد يختلف تمامًا عن فهم يوهانس كليماكوس. وفي صلاة التقليد من أجل قلب طاهر وحكمة سماوية نجد هذا:

"قويني أيها الرب الإله بنعمة روحك القدوس. إمنحني القوة والقوة الداخلية، وأفرغ قلبي من كل قلق واهتمام لا فائدة منه. لا تدعني أبتعد عنك أبداً بسبب

الرغبة في أي شيء آخر، سواء كان نبيلاً أو وضيعاً، لكن ساعدني على إدراك أن كل الأشياء تمر، وأنا معها."

وتستمر الصلاة:

"امنحني يا رب الحكمة السماوية، حتى أتعلم قبل كل شيء البحث عنك ومعرفتك."

وأما عن الإحسان (حب الآخرين) والتواضع ففي هذا الوعظ في التقليد:

"انظر إلى أي حد.. لا تزال بعيدًا عن المحبة الحقيقية والتواضع الذي لا يشعر بأي غضب أو سخط تجاه أي شخص سوى نفسه."

وهذه الملاحظة:

"من يُحرِّكه الحب الحقيقي الكامل لا يسعى أبدًا إلى ذاته، بل يرغب فقط في أن يخدم مجد الله في كل شيء."

في هذه المقاطع، يتم التركيز على البعد الداخلي للمحبة، ولكن محبة الآخرين موجهة بالضرورة إلى الآخرين، كما أن محبة الله موجهة إلى الله.

وفي صلاة أخرى إلى الله يتناول التقليد تنفيذ مشيئة الله:

"علِّمني يا رب أن أعمل بمشيئتك. علمني أن أعيش باستحقاق وبتواضع في نظرك."

وفي نذر قبول إرادة الله:

"يا رب، من أجلك سأتحمل بكل سرور كل ما ترسله لي.

ومن يدك أقبل بكل سرور الخير والشر

الصحة والمرض، الحلو والمر، الفرح والحزن؛

وعلى كل ما قد يصيبني، سأشكرك."

وهذا يتوافق مع الانعزال والموت عن الذات، وإنكار الذات المذكور في لوقا 9: 23، كما هو الحال في التأمل الذي يقول:

"من يرغب في الكمال عليه أن... يركز ذهنه في كل الأوقات على السماويات. ومن خلال القيام بذلك، يُمْكِنه المرور دون هموم بالعديد من المشاكل، ليس كمن ليس لديه ذكاء لإدراك الأخطار المحدقة به، ولكن بقوة العقل الحر، غير المقيد بالتعلق غير المبرر بالأشياء الدنيوية."

في "التقليد"، ثمة توافق أكثر وضوحًا مع الانفصال والموت عن الذات، هناك الرغبة في "لا شيء على الأرض" و"ترك المرء نفسه تمامًا"، والتحول من "القلق الأحمق لإرضاء الرجال"، والسعي إلى تدمير "الحب السري المفرط للبشر". "الذات" والسعي "للموت تمامًا عن الذات".

الموضوع الثاني في العهد الجديد الذي يقلل من أهمية الإيمان هو الثبات في يسوع أو الله. يقول يسوع في إنجيل يوحنا: أنا الكرمة وأبي الكرام... اثبتوا فيّ وأنا فيكم. كما أن الغصن لا يستطيع أن يأتي بثمر من ذاته إلا إذا كان يثبت في الكرمة، وأنتم أيضًا لا تقدرون إن لم تثبتوا في (يوحنا 15: 1 و4).

يتحدث يسوع إلى تلاميذه، لكن كلماته يُمْكِن أن تُفهم على أنها ذات تطبيق أوسع. ويواصل: كما أحبني الآب كذلك أحببتكم أنا. اثبت في محبتي (يو 15: 9).

المحبة هي محور الثبات في يسوع أو الثبات في الله. وفي رسالة يوحنا الأولى نجد ما يلي: ومن اعترف أن يسوع هو ابن الله، فالله يثبت فيه، وهو في الله. لذلك نحن نعرف ونؤمن بمحبة الله لنا. الله محبة ومن يثبت في المحبة يثبت في الله والله فيه (1يو 4: 15-16).

يقول يسوع لتلاميذه، وبالتالي لجميع الآخرين: "هذه هي وصيتي: أن تحبوا بعضكم بعضًا كما أحببتكم" (يو 12: 12)، ويقول يوحنا في رسالته: "من لا يحب ابنه والأخ الذي أبصره لا يستطيع أن يحب الله الذي لم يبصره" (1يو 4: 20). المحبة التي هي التعبير العملي عن الثبات في الله هي محبة الله ومحبة القريب. وفي إحدى المشاعر الدِينيّة التي يخبرنا بها متى 25: 34-40، الله محبوب من خلال محبة القريب.

إن طريقة الثبات في الله من خلال الثبات في المحبة هي طريقة مَسيحيّة واضحة، على الرغم من وجود طريقة مماثلة في التقليد الأوسع الذي يتقاسمه المَسيحيّون واليهود. وفي كتاب ميخا، في المقطع الذي يشير إليه يوهان أرندت، نقرأ: "ماذا يطلب منك الرب إلا أن تصنع الحق، وتحب الرحمة، وتسلك متواضعًا مع إلهك؟"

وهنا أيضًا توجد طريقة للتواصل مع الله ليس من خلال الإيمان.

ومع ذلك، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو ما إذا كان الاتباع والالتزام، على الرغم من اختلافهما عن الإيمان، لا يتطلبان الإيمان. عندما دعا يسوع متى قائلا "اتبعني" وقام متى على الفور وتبعه، لا يبدو أن الإيمان كان له دور في استجابة متى. ومع ذلك، في استجابة متى لدعوة يسوع ليتبعه هناك ثقة، ثقة بمن دعاه، وهذا يعني أن متى في إجابته آمن بيسوع. إن اتباع يسوع يتطلب التواضع والمحبة تجاه جيراننا، وهذه العناصر، إن لم تكن التحول الأولي لاتباع يسوع، تبدو مستقلة عن الإيمان بالله.

وبقدر ما يتطلب اتباع يسوع إنكار الذات، فقد يُعتقد أنها مستقلة عن الإيمان بالله أو بيسوع، ولكن إذا كان إنكار الذات متشابكًا مع تنفيذ مشيئة الله بطريقة صريحة، أو بشكل ضمني فقط، فهناك مكان للإيمان الصريح أو الضمني. الإيمان الضمني بالله ومشيئته. إن الثبات في يسوع يرتبط بالإيمان بيسوع. فقط في الثبات في الله من خلال الثبات في محبة جيراننا – ربما دون التفكير في الله أو دون أن يكون له أهمية دِينيّة – هل يُمْكِن القول إن لدينا مثالًا على أحد هذه الخيوط المَسيحيّة وعلاقتها بالله المستقلة تمامًا من المُعْتقد. لذلك قد يكون هناك مكان للاعتقاد لكلا هذين الخيطين في كل مظاهرهما أو معظمها تقريبًا. ومع ذلك، يبقى أن كلا من الاتباع والالتزام لا يتم تحديدهما من خلال أي عنصر متبقي من الإيمان قد يتطلبانه. بل يتم تحديدها بالتحول من الذات نحو الله، وبالحب، ومحبة الله والجيران.

المراجع

Johann Arndt, *True Christianity*, trans. Peter Erb (New York, Ramsey, Toronto:Paulist Press, 1979).

Jacob Boehme, *The Way to Christ*, trans. Peter Erb (New York, Ramsey, Toronto:Paulist Press, 1978).

James P. Carse, *The Religious Case Against Belief* (New York: Penguin Press, 2008). St. Francis de Sales, *Treatise on the Love of God*, trans. Henry Benedict Mackey O. S. B. (Westport CT: Greenwood Press, 1945).

Thomas à Kempis, *The Imitation of Christ*, trans. Leo Sherley-Price (London:Penguin Books, 1952).

خاتمة

الإيمان هو الشكل الأسمى للالتزام الدِينيّ في التقاليد التوحيدية لليهودية والمَسيحيّة والإسلام، وربما الأكثر وضوحًا في المَسيحيّة والإسلام، و**الإعتقاد/ الإيمان بالله** يُمْكِن المؤمنين من الدخول في علاقة إيمانية بالله. قد يكون المُعْتقد أقل أهمية في التقاليد غير الإيمانية، لكن هذه التقاليد أيضًا تعطي مكانًا دِينيًا للمُعْتقد. في التقاليد البوذية لا يوجد إيمان بالله؛ ومع ذلك، في أشكال بوذية الماهايانا قد يكون هناك إيمان بالبوذا والبوديساتفاس السماويين. في فاجرايانا البوذية، قد يركز التأمل على أي من أنواع البوذا والبودساتفاس المُخْتَلِفة - بالنظر إلى الأشكال المذكرة والمؤنثة - التي يتم تمثيلها في المندالا. وفي جميع أشكال البوذية هناك إيمان بغوتاما بوذا، بوذا التاريخي. في الهندوسية، توفر البهاكتي أو الهندوسية التعبدية طريقًا للتحرر أو التحرر من خلال الإخلاص لفيشنو أو صورته الرمزية كريشنا أو لإله هندوسي آخر.

ومع ذلك، يبقى أن يلعب الإيمان دورًا دِينيًا أكبر في التقاليد التوحيدية. على الرغم من أن هذا ينطبق على التقليد المَسيحيّ، إلا أن **الإعتقاد/ الإيمان بالله** في التقليد المَسيحيّ ليس هو الطريقة الوحيدة للتواصل مع الله. في التقليد المَسيحيّ يُمْكِن للمرء أن يتبع المسيح أو يثبت في الله. قال يسوع إنه هو الطريق والحق والحياة (يوحنا 14: 6). تتجسد صور الطريق والمسار مشتركة بين التقاليد التوحيدية وغير التوحيدية، بعد أن قال "أنا هو الطريق والحق والحياة"، قال يسوع: "ليس أحد يأتي إلى الآب إلا بي" (يوحنا 14: 6). وكما هو مفهوم في أغلب الأحيان، يقول يسوع أنه فقط من خلال الإيمان به يُمْكِن للمرء أن يأتي إلى الله. ومع ذلك، يُمْكِن أن ينقلب هذا الفهم: فكل من أتى إلى الله، فقد أتى بطريقة ما من خلال يسوع. وقد يكون

المجيء إلى الله من خلال يسوع في بعض الأحيان مسألة اتباع له أو ثبات فيه أكثر من كونه مسألة إيمان صريح أو ضمني به.

المحتويات

العنوان الصفحة

الفصل الرابع

الفصل الخامس

الفصل السادس

الفصل السابع

الفصل الثامن

الفصل التاسع

الفصل العاشر

هذا الكتاب

يتناول هذا الكتاب الأشكال المختلفة التي يمكن أن يتخذها الاعتقاد الديني. ويناقش شكلين أساسيين: الاعتقاد الافتراضي أو العقائدي، والإيمان بالله. يفتح الاعتقاد الديني بالله، الذي يتلخص محتواه العاطفي في الثقة بالله، للمؤمنين علاقة مع الله تحددها الثقة به. يتناول الكتاب أيضًا قضية العلاقة بين الاعتقاد والإيمان، وما أسماه سورين كيركيجارد "ذاتية الإيمان"، بالإضافة إلى العلاقة بين الاعتقاد الديني والتجربة الدينية.

بعد الفصل التمهيدي، يتابع الكتاب بفصل يقدّم فيه سمات وأشكال الاعتقاد المسموح بها وفقًا للمفهوم العام للإيمان. يرتبط العديد من هذه الأشكال والسمات بسمات الاعتقاد الديني التي تمت مناقشتها في الفصول التالية. ويتناول الفصل الأخير من الكتاب العلاقة بين الله في التقليد المسيحي، والتي تقلل من أهمية الاعتقاد ولا تحدده بالعقيدة.



جيمس كلينبرجر

كاتب وفيلسوف أمريكي، ولد عام ١٩٣٨. درّس الفلسفة والأديان في كلية كاميرون للفنون والعلوم. كما عمل أستاذًا مساعدًا في جامعة ولاية كاليفورنيا، نورثريدج. وكان أستاذًا زائرًا في كلية ألبيون من ١٩٧١ إلى ١٩٧٢، وأستاذًا مساعدًا في الدين في كلية كليرمونت للدراسات العليا في عام ١٩٩١. من منشوراته: الاكتشاف الديني والإيمان والمعرفة (١٩٧٢)، إدراك الدين: ثلاثة وجهات نظر (١٩٨٥)، العلاقات بين الله: مع الله وبدونه (١٩٨٩)، كما حرر كتاب النماذج والمعايير بين الأديان (١٩٩٣)، وكتب أخلاقيات العلاقة (١٩٩٥)، كيركيجارد ونيتشه: الإيمان والقبول الأبدي (١٩٩٧)، والنسبية الأخلاقية، والتنوع الأخلاقي، والعلاقات الإنسانية (٢٠٠١). وله مساهمات في الكتب والمقالات والمراجعات في المجلات الفلسفية والدينية المرموقة.



د. هاني حجاج

د. هاني حجاج، روائي وباحث، عمل مديرًا لقسم الأبحاث والترجمة في المعهد العربي للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ومديرًا للنشر في المؤسسة العربية الحديثة للنشر والطبع والتوزيع. من مؤلفاته في الفلسفة: ثلاثية البرهان والخيال والميزان والفلسفة والطريق إلى الله، وفي الدراسات السينمائية: فرجة، عين على السينما، والسينما من منظور سياسي. من رواياته: رانيا، تحت الجبال والمدن، وحتى تحترق النجوم. كما فازت مجموعته القصصية الأولى مدينة العميان بجائزة الطيب صالح العالمية.

The Academic Center for Research
CANADA- TORONTO





+964 780 226 2494
facebook.com/acadcntr
www.acadcr.com
info@acadcr.com



ISBN 978-1-990131-82-0
9 781990 131820